الأسوة الحسنة

الطاعة لمحمد الإنسان أم لمحمد الرسول؟

محمد شحرور



■ إن السنّة: «هي كل ما صدر عن النبي (ص) غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح لأن يكون دليلاً لحكم شرعي». إن هذا التعريف للسنّة الذي وضعه الفقهاء هو السبب الكامن وراء ظهور علم الحديث لذا فإن مقالتي هذه المنطلقة من كتاب «تدوين السنّة»، ستقتصر على التعليق على تعريف السنّة كما ورد وإبداء رأي آخر في تعريف السنّة.

وأبدأ ابتداء من التعريف: لقد تم تعريف السنّة من قبل الناس، وليس من قبل الله سبحانه، وكل تعريف ورد عن الناس قابل للتجاوز وإعادة النظر على مر العصور. فالله سبحانه بعث محمداً رسولاً بالحق إلى الناس كافة، وليس إلى العرب فقط، وإلى أن تقوم الساعة، وليس إلى القرن السابع فقط، انطلاقاً من قوله تعالى «قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض» (الأعراف ١٥٨).

من هنا ننطلق في تشخيص المشكلة الأولى للسنة، مشكلة أن الوحي الإلهي كان إلى الناس كافة، وأن التطبيق الإنساني كان في حيِّز شبه جزيرة العرب في القرن السابع، وكيف يمكن التوفيق بينهما.

لقد كان العرب عند بعث النبي يتألفون من قبائل وعشائر، بكل ما تعني هاتان الكلمتان من علاقات اجتماعية واقتصادية وعرفية، وبكل ما يعني القرن السابع من مستوى معرفي وعلاقات إنتاجية، ولقد تم تعامل النبي مع هذه المستويات بكل براعة، آخذا بعين الاعتبار عالم الحقيقة الذي وجد فيه، ولم يكن حالما ولا متوهما في أقواله وأفعاله وطريقة تعامله الموضوعية المباشرة مع مجتمعه. هذه الناحية تعطينا مدلولاً متطوراً للسنة النبوية الشريفة من حيث تحويل الأوامر الإلهية إلى عالم النسبية المحدود في القرن السابع وشبه جزيرة العرب، فيما يتعلق بالرسالة (أم الكتاب)، وتحديد خطوط عريضة غير تفصيلية لفهم النبوة (القرآن) بما يتناسب مع الأرضية المعرفية السائدة في القرن السابع. فإذا اعتبرنا هذا التحويل، نكون قد وضعنا أيدينا على السنّة في مفهومها الصحيح المتطور الصالح لمتغيرات العصور، وتصبح السنّة بالتعريف منهاجاً في تطبيق أحكام الكتاب، آخذين بعين الاعتبار عالم الحقيقة الموضوعي، ليغدو ما فعله وقاله النبي هو الاحتمال الأول في تطبيق كتاب الله، وهو الثمرة الأولى في تطبيق هذا الكتاب وليس الوحيد وليس الأخير.

إنطلاقاً من هذا نستطيع أن نفهم:

١ ـ لماذا لم يحدد النبي أسلوب الحكم ونمطه، لأنه لو فعل لأطر الإسلام تأطيراً لا خروج منه، ولناقض بهذا حركة التاريخ وهذا يؤكد أنه نبي ورسول وليس مجرد عبقري.

٢ ـ لماذا أمر بعدم تدوين الحديث، وذلك للتأكيد على الناس أن الأساس هو التنزيل الموحى إليه، وأن ما فعله وقرره كان تبعاً للأمور الظرفية التاريخية التي عاشها.

٣ ـ ظهور أحاديث الآحاد التي سمعها شخص واحد رغم أنه ليس فيها ما يهم عامة الناس كجزء من رسالته، إذ لو

(*) محمد شحرور باحث من سورية صدر له «الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة».



كانت كذلك لأبلغها الرسول إلى الناس كافة، وليس إلى شخص أو اثنين، مما يعطينا دليلاً واضحاً على أن أحاديث الآحاد ليست من الدين في شيء. وما علينا لنتحقق إلا أن نقوم بحذف أحاديث الآحاد، ولنتأكد بأنفسنا من أن الإسلام لن ينقص شيئاً، إلا أننا نتخلص من العنت والتناقض في الأحاديث التي ليس لها أي محتوى اجتماعي أو ديني.

لقد تجرأ علماء الحديث على النبي وأثبتوا عليه أمراً لا نقبله نحن الآن من مدير مدرسة أو من مختار في قرية، لأن من أساسيات التشريع نشره وإعلانه على الناس، فإذا قال مدير المدرسة لأحد الطلاب أمراً ما، ثم جاء الطالب صادقاً ليقول بأن هذا الذي سمعه يهم طلاب المدرسة كلهم، وعليهم الأخذ به، فإننا نتهم مدير المدرسة بالتقصير في أداء واجبه، فكيف نجرؤ على توجيه هذا الاتهام غير المباشر إلى النبي؟

٤ ـ إن التوجيه الذي أصدره النبي بمنع تدوين أقواله الشخصية، توجيه صادق حدث فعلاً من الناحية التاريخية، فوجود علم الحديث يؤكده ولولا هذا التوجيه لما كان ثمة علم اسمه علم الحديث، ولتم التسجيل، ولوصلنا الحديث كما وصلنا التنزيل الحكيم.

وإذا كان هناك من يدعي بأن بعض الصحابة سجلوا، فإننا لا نجد في كتب الحديث الستة من يقول بأن هذا الحديث مأخوذ من الصحيفة التي كتبها الصحابي فلان، ونعلم أن تدوين الحديث بدأ في بداية القرن الثاني الهجري وانتهى في القرن الثالث، وأن أول خليفة أمر بتدوين الحديث وجمعه هو عمر بن عبد العزيز. كل هذه تشكل قرائن مادية تجزم بصحة هذا التوجيه، والغريب أن علماء الحديث دونوا حديث المنع هذا، رغم أنه يلغي كل العلم الذي سموه علم الحديث.

٥ ـ نفهم لماذا اعتبر المحدثون الصحابة فوق البشر، بخلاف المؤرخين، وذلك لكي يساووا في الحديث بين عمر بن الخطاب وأبي هريرة. فعمر بن الخطاب في التاريخ يختلف تماماً عن أبي هريرة، ولكنهما في علم الحديث سيان، حتى إن أبا هريرة أهم من عمر وأبي بكر وعثمان وعلي، لروايته أحاديث تفوق كثيراً ما ورد عن الخلفاء الراشدين مجتمعين، حتى إنهم ضربوا بشهادة عمر بن الخطاب بأبي هريرة عرض الحائط، لأنهم لو أخذوا بها لاضطروا إلى حذف مئات الأحاديث المنسوبة إلى أبي هريرة، وقل مثل ذلك في عبد الله بن عباس الذي توفي النبي وعمره لا يزيد على ١٠ سنوات.

أما كيف تفهم آيات الذكر الحكيم التي أمر الله فيها بطاعة الرسول وفي مقدمتها قوله تعالى: «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون» (النور ٥٦)، وقوله تعالى: «ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم» (النساء ١٣)، وقوله تعالى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً» (النساء ٥٩). وقوله: «وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله» (النساء ٦٤). وقوله: «قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين» (آل عمران ٣٢). وقوله تعالى: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين» (المائدة ٩٢). وقبلها آية الخمر والميسر.

أي كيف نوفق بين ما ورد في هذه الآيات وبين أن السنّة لا تعني الحديث وأن النبي قد امتثل تماماً لقوله تعالى: «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس» (المائدة ٦٧). وأن النبي لم يقصر إطلاقاً في تبليغ رسالته؟ لنفهم ذلك، علينا أن نعلم أن الله سبحانه أمر بطاعة الرسول (الرسالة).

طاعة الرسول

والرسالة جاءت من الله سبحانه فهذه الطاعة المأمور بها هي طاعة الرسول في أحكام رسالته، ولا تحمل صفة الإطلاق بتاتاً، فالنبي، طبقاً لما ورد في الذكر الحكيم، يحمل ثلاث صفات أساسية، جاءت في قوله تعالى: «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً» (الأحزاب ٤٠)، فهذه الآية تضع النبي في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: مقام الإنسان (محمد الرجل).
المقام الثاني: مقام النبوة (محمد النبي).
المقام الثالث: مقام الرسالة (محمد الرسول).

إلا أننا لا نرى في الذكر الحكيم آية تقول (أطيعوا محمدا) أو آية تقول (أطيعوا النبي) لقد جاءت الطاعة فقط لمقام الرسول، وبما أن محمدا إنسان يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق ويحزن ويفرح ويغضب ويرضى كغيره من الناس، فكثير من الأقوال والسلوكيات التي قام بها، اعتبرناها حديثاً وسنّة، وجزءاً من الشريعة الإسلامية رغم أنها من مقام محمد الرجل، كاللباس والطعام، أي إن محمدا الرجل كان إنساناً عربياً يعيش مع قومه، وهو خير من أخيار، لكن سلوكياته لا يبنى عليها أي فقه وشرع. أما محمد النبي فقد كان القرآن نبوته، وأم الكتاب رسالته (الأحكام) والنبي لم يشرح نبوته لأحد، لأن نبوته هي الآيات المتشابهات (القرآن) القابلة للتأويل مع الزمن والتطور التاريخي، وهي التي تشكل آيات العقيدة، ولا يبنى عليها أي حكم شرعي، كقوله تعالى: «إذا الشمس كورت. وإذا النجوم انكدرت» وكالقصص القرآني حيث الآيات إخبارية تحتمل التصديق والتكذيب، ولا تحتمل الطاعة والمعصية، أوحيت إلى النبي الذي نقلها إلى الناس،

النبي لم يحدد أسلوب الحكم ونمطه

(*) تدوين السنّة - ابراهيم فوزي - شركة رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤.



وطلب الله من الناس التصديق بهذه الآيات إيماناً وتسليماً قبل أن تؤول وتصبح حقائق موضوعية، فتأويل الآية إدراكها وإبصارها، وعلى هذا فتأويل القرآن لا ينتهي إلا عندما تقوم الساعة. لذا فإن الآيات التي تبدأ بقوله تعالى: «يا أيها النبي» لا تحمل في طياتها الطاعة والمعصية، أو الثواب أو العقاب، وإنما هي تعليمات جاءت للنبي خاصة أو للناس عامة لكنها لا تحمل صفة التشريع.

أما مقام الرسالة فهو الذي جاء فيه طلب الطاعة، والرسالة هي أم الكتاب، أي مجموعة التشريعات والأحكام التي جاءت للنبي وطاعتها مطلوبة من الله سبحانه ولها ثواب وعقاب، هذه الرسالة جاءت للناس كافة، وبلغها النبي بحذافيرها دون الاعتماد على أبي هريرة أو ابن عباس. وفي هذه الآيات أمرنا الله سبحانه وتعالى بنوعين من طاعة الرسول، النوع الأول هو الطاعة المتصلة بقوله تعالى: «قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين» (آل عمران ٣٢)، أي إن طاعة الرسول كطاعة الله تماماً، وبما أن الله حي لا يموت، ووضع الرسول معه في طاعة واحدة «أطيعوا الله والرسول» فهذا يعني أنها طاعة في حياة الرسول وبعد مماته، أي إن ثمة أموراً في الرسالة طاعة الرسول فيها واجبة في حياته وبعد مماته، مثال ذلك كيفية الصلاة ونصاب الزكاة، فالصلاة والزكاة من فرائض الاسلام التعبدية (عبادات) والعبادات ثابتة لا تتطور ولا تتغير وهي مفصولة عن الدولة وأسلوب الحكم، والله سبحانه يعلم أنه لم يعطنا تفاصيل الصلاة والزكاة فأمرنا أن نأخذها عن الرسول. وهذه الناحية هي التي استند عليها كل العلماء الذين أسسوا السنّة، فبدأوا بالصلاة والزكاة ثم قفزوا إلى الاستنتاج الخاطىء بالتعميم. لقد أمرنا الله سبحانه بأن نأخذ الصلاة والزكاة (حصرا) من الرسول بقوله: «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون» (النور ٥٦)، ولا يمكن إسقاط هذا على اللباس وعلى غيره من العلاقات التي مارسها محمد الرجل، وهي علاقات تتبع مستوى التطور التاريخي للعرب آنذاك. لقد وصلتنا العبادات تماماً كما وصلتنا آي الذكر الحكيم بالتواتر الفعلي، ولا فضل في ذلك لفقيه أو محدث فحفظ الله سبحانه لنا الطاعة المتصلة بدون تدخل (العلماء) حيث أبلغ الرسول كل الأمور والعبادات التي تستلزم هذه الطاعة إلى الناس، وليس إلى شخص أو شخصين، ثم وصلتنا هذه كلها بالتواتر الفعلي، الذي يعتبر من أساسيات بناء المعرفة الإنسانية الإخبارية، لاستحالة تواطؤ الناس على الكذب. ومن هذا المنطلق نفهم قوله تعالى: «من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً» (النساء ٨٠).

واطيعوا الله والرسول ← من يطع الرسول فقد أطاع الله.

طاعة الرسول = طاعة الله.

الله حي لا يموت ← طاعة الرسول في حياته وبعد وفاته.

ونفهم لماذا أمر النبي بعدم تدوين الحديث ومحا بيده الشريفة ما كان قد كتب عنه، كما نفهم لماذا قال (صلوا كما رأيتموني أصلي) ولكنه لم يصلّ أمام شخص أو شخصين، أو علم الصلاة لشخص أو شخصين، فالعبادات لا تدخل في الآحاد، وإنما تدخل في التواتر ككتاب الله تماماً. ونفهم أن النبي لم يقصر أبداً في أداء ما طلب منه في مقام الرسالة. ونفهم لماذا التزم الصحابة الراشدون الأبرار بعدم تدوين الحديث.

أمر النبي بعدم تدوين أقواله الشخصية.

الحكم والمعاملات

أما الطاعة المنفصلة فنعرفها على ضوء الآية التالية: «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم وقالوا ما هذا إلا إفك مفترى، وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين» (سبأ ٤٣). ونرى في هذه الآية ثلاثة أقوال مختلفة:

القول الأول: ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم.

القول الثاني: ما هذا إلا إفك مفترى.

القول الثالث: إن هذا إلا سحر مبين.

ولهذا جاء فعل «قال» ثلاث مرات لاختلاف الأقوال. من هنا نفهم الطاعة المنفصلة التي جاءت في قوله تعالى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (النساء ٥٩) ففصل طاعة الله عن طاعة الرسول، أي إن طاعة الرسول تختلف عن طاعة الله، لذا وضع مع طاعة الرسول طاعة أولي الأمر منكم، وبما أن أولي الأمر ليست لهم علاقة بصلاة أو بزكاة (عبادات) فهذا يعني أن الطلب يتعلق بطاعة الرسول في حياته فقط وبأمور لا تتعلق بالعبادات، ولكي يبين لنا هذا الأمر فقد أتم الآية بقوله تعالى: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً». والنزاع هنا ليس في العبادات، بل في أمور الحكم والمعاملات، لأنه دمج طاعة الرسول مع أولي الأمر منكم في شؤون الحكم والسياسة والاقتصاد والقوانين، وهل يطاع أولو الأمر بعد مماتهم؟

إن عدم التفريق بين الطاعة المتصلة (وأطيعوا الله والرسول) الطاعة المنفصلة (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ووضعها في طاعة واحدة، يكشف لنا كيف تم دمج العبادات والمعاملات معا تحت مصطلح واحد هو الفقه الاسلامي أو الشريعة الاسلامية، وكيف تم ترسيخ المساواة التالية:

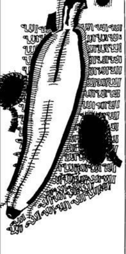
وأطيعوا الله والرسول = وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول.

ومع دمج الطاعة المتصلة مع الطاعة المتصلة أصبحت طاعة أولي الأمر كطاعة الله تماماً في الصلاة والصوم (وهذا غير صحيح) فتم الاعتماد على أحاديث الآحاد لتغطية هذه الناحية، لإعطاء طاعة أولي الأمر الصفة الدينية القدسية، مما ساعد على ترسيخ الاستبداد السياسي، الذي غدا السمة الأساسية للحكم الإسلامي منذ عهد معاوية إلى يومنا هذا. وانظر معي كيف أن الفقه الإسلامي نشأ وترعرع تحت ظل هذا الاستبداد عينه. هذا فيما يتعلق بالعبادات، فماذا عن المعاملات التي ورد ذكرها في أم الكتاب كالإرث والعقوبات والأحوال الشخصية؟ وكيف نوفق فهمنا لها مع قوله تعالى: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً» (الأحزاب ٢١)؟ فما هي هذه الأسوة في الرسالة التي يجب علينا أن نتبعها؟ والتي جاءت في صيغة أقل شدة من صيغة (وأطيعوا الله والرسول) والتي تعتبر خطا عاما وضعه الرسول للمسلمين، يأخذ معناه من تعامل النبي خلال حياته مع آيات الأحكام، تطبيقاً على مجتمع بعينه يمر بمرحلة تطور تاريخي بعينها (هو المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي).

جاءت الأسوة الحسنة بالرسول في المعاملات التي تقسم إلى شقين، الأول حدود الله، والثاني الأعراف. ففي المعاملات، تتميز رسالة محمد عن الرسالات التي قبلها بأنها رسالة حدودية، بينما جاءت الرسالات التي قبلها عينية حدية لمجتمع بعينه، في زمان محدد ومكان محدد، كرسالتي موسى وعيسى. فمن الأمثلة التشريعية العينية في رسالة موسى قوله تعالى: «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص» (المائدة ٤٥) التي نرى أنه لا يمكن تطبيقها في القرن العشرين، ولم يطلب أصلاً منا تطبيقها، وإنما هي مثال على التشريع العيني المباشر لبني اسرائيل منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وتنسجم مع درجة التطور التاريخي للانسان في ذلك الوقت.

فتح باب الاجتهاد

أما في رسالة محمد فالأمر يختلف تماماً لكونها خاتمة الرسالات، وتتميز عن كل الرسالات التي قبلها بأن تشريعاتها حدودية، أعطت المجال للاجتهاد. والعقوبات فيها عن السرقة والقتل والزنى هي عقوبات الحد الأعلى، فقطع اليد هو الحد الأعلى لعقوبة السرقة وليس عين عقوبة السرقة، وعلى هذا حدد النبي طبقاً للوضع الاجتماعي التاريخي الذي يعيشه نصاب قطع اليد، فالأسوة الحسنة للرسول هي تحديد النصاب وليس عين النصاب المحدد من قبله، أي إنه لا يجوز لنا قطع يد السارق في أي مجتمع ما لم تحدد السلطة التشريعية ما هي السرقة التي تستوجب قطع اليد، إذ قد تحصل آلاف السرقات ولا تقطع يد واحدة. فالأسوة الحسنة للنبي هي فتح باب الاجتهاد للناس الذي كان أسوتهم الحسنة فيه. وهنا تظهر لنا قيمة السلطة التشريعية في تشريع ما تشاء حسب حاجات المجتمع، شريطة أن لا تتجاوز حدود الله الدنيا والعليا. لقد بلغت محرمات النكاح التي وردت في أم الكتاب ١٤، وهي الحد الأدنى لمحرمات النكاح، بدليل أن النبي زاد عليها، أي اتجه صعوداً، فكان لنا بذلك الأسوة الحسنة، أي على الإنسانية في سياق تطورها التاريخي أن تتجه نحو زيادة عدد المحارم في النكاح لا نحو النقصان، وكلما زاد عدد المحارم في النكاح زاد المجتمع بعداً عن المملكة الحيوانية. فالنبي في الزيادة منع الجمع بين البنت وعمتها والبنت وخالتها، ولم يمنع زواج بنت العم أو العمة أو الخال أو الخالة، لأن المجتمع القبلي العربي لم يكن في ذلك الوقت يسمح بذلك فأخذ بعين الاعتبار الأعراف. فالأسوة الحسنة بالرسول تتمثل في الحركة ضمن حدود الله، مضافاً إليها الأعراف السائدة، التي ليس فيها تجاوز لحدود الله. أما الأعراف التي تتجاوز حدود الله فقد ألغاها كما في أعراف الإرث مثلاً.



هنا نفهم لماذا لم يسمح الرسول بتدوين قراراته في التشريع، لأنها قرارات تمت ضمن شروط ظرفية تاريخية معينة، ولمجتمع بعينه، ولا تحمل الصفة الأزلية الأبدية كما فهمها الفقهاء والمحدثون، ولو فعل ذلك لأصبح شريكاً لله في التشريع، وحاشا له أن يكون كذلك. لقد أوكل الله إلى الناس الاجتهاد في التشريع، وكان النبي أسوتهم، لكنه لم يعط الحق لأحد بأن يضع تشريعات سارية المفعول إلى أن تقوم الساعة، فصدق الخبر لا يعني إطلاقه، فالصدق شيء والمطلق شيء آخر، والخبر الصادق ليس من الضروري أن يكون مطلقاً. لقد وضع البعض الخبر الصادق عن النبي في عالم المطلق وبهذا وضعوا المادة الاسمنتية في تحجير الإسلام وتضييق الخناق على الناس، فالنبي (ص) في قراراته التشريعية كان الأسوة الحسنة في تعليمنا الاجتهاد، ولم يكن مشرعاً مطلقاً أبدياً، لهذا لم يأمر بتدوين ما فعل وما قال فإذا نظرنا إلى اجتهادات النبي رأيناها ضمن حدود الله، وكل خبر عن النبي فيه تجاوز لحدود الله كاذب بغض النظر عن الراوي، لأن النبي لا يلغي حدود الله. ومثل ذلك قول القائل أن السنّة ناسخة للقرآن وهذا غير صحيح.

لقد وضع الإسلام الأسس الأخلاقية للمجتمع في الوصايا، ووضع أسس الحكم في الشورى والعدل، والشورى تحمل مفهوماً نسبياً تاريخياً، وكذلك العدل يحمل المفهوم نفسه. لذا، بما أن محمداً نبي وليس عبقرياً فقط فهو لم يؤطر الدولة العربية التي أسسها، لأنه يعلم قول الله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» وإنما ترك التأطير لغيره لكي لا تأخذ صفة القدسية. فكل الاجتهادات التي قام بها الناس بعد

وفاته، من أحكام ومن تأطير للدولة، هي اجتهادات خاصة بهم لا علاقة للنبي بها، فمنهم من التزم بالأخلاقيات والعدل، ومنهم من لم يلتزم. والدولة كما هو معروف لها جانب سياسي سلطوي، وهو جانب مهم جداً والصحابة في عهد الخلفاء الراشدين بشر، وليسوا فوق البشر أبداً، جرى عليهم ما يجري على كل الثورات الكبرى بعد قيامها، لذا فإن كل الأحاديث النبوية التي تتعلق بأولي الأمر والحكم لا أساس لها، لأنها تعني تأطير الدولة في إطار قدسي لا يتغير، والدولة متطورة متغيرة، لا يمكن تأطيرها تأطيراً أبدياً وإن صحت فهي نسبية تماماً.

لماذا ضرب المؤرخون شهادة عمر بأبي هريرة عرض الحائط؟

تبرير الظلم

الذي حصل فعلياً من الناحية التاريخية، هو غياب السلطة التشريعية في الدولة العربية الاسلامية، وترسيخ الاستبداد السياسي، وإلغاء الشورى. وكان الاستبداد السياسي وقتل المعارضة والفتك بها بحاجة إلى شرعية، فتم دمج الطاعة المتصلة لله والرسول مع الطاعة المنفصلة التي يدخل فيها أولو الأمر في طاعة واحدة، وصار خروج الخارجين على أولي الأمر خروجاً على طاعة الله، وسموهم البغاة، كمبرر لإعدامهم وإبادتهم. كما تم تبرير الظلم والفسوق للخلفاء والجور والظلم على الناس، بإعطائه الشرعية تحت شعار (أجمع جمهور العلماء) علماً أن مصطلح (جمهور العلماء) لم يظهر إلا بعد ترسيخ الاستبداد السياسي، وغياب السلطة التشريعية ومفهوم شرعية الحكم، حتى أصبح الحكم الوراثي والاستيلاء على الحكم بالقوة من أساسيات الشرع الإسلامي في الدولة.

ثمة حديث ورد في صحيح مسلم عن حذيفة بن اليمان أن النبي قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدايتي ولا يستنون بسنتي. وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جسمان إنس، قال قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع» (١ هـ).

هذا الحديث يعطي الشرعية لكل أنواع الحكم الاستبدادي المطلق، ومهما أذل الناس واستعبدهم فليس لأحد أن يثور عليه، وعلى هذا الأساس يعتبر جنكيزخان ـ نيرون ـ هولاكو ـ هتلر ـ ستالين حكاماً شرعيين لا تجوز مقاومتهم، فإذا استعرضنا كتاب الله، وكيف وصف الله الظلم والظالمين في عشرات الآيات لرأينا مدى الاستهتار في وضع أحاديث كهذه في الصحاح. ولا عجب، فاستناداً إلى أحاديث كهذه وكلها أحاديث آحاد، تم تبرير الظلم عند الحاكم وترسيخ الخنوع والقبول عند المحكوم، حتى أصبح ذلك من أساسيات الفقه الإسلامي[1].

لقد شغل الرئيس الأميركي السابق ريتشارد نيكسون في بلاده منصباً يعادل عندنا منصب السلطان أو الخليفة، ثم تم عزله من منصبه لثبوت تجسس حزبه في انتخابات عام ١٩٧٢، رغم أنه لم يأمر شخصياً بذلك، وكان كل ذنبه أنه علم وسكت!!

يقع هذا الحدث، في القرن العشرين، وفي الوقت الذي ما زال فيه فقهاؤنا وعلماؤنا يصرون على وجوب طاعة الحاكم ولو كان ظالماً فاسقاً، يضرب الناس ويغصب أموالهم، وعلى وجوب أخذ الخارجين على هذه الطاعة، وحتى تصفيتهم جسدياً. فكيف نقنع الناس والدنيا، بأن ديننا رحمة للعالمين؟ وبأن رسالة رسولنا صالحة لكل أهل الأرض في كل زمان ومكان؟ وكيف يمكن لإنسان عنده ذرة عقل، أن يقتنع بهذه الآراء الفقهية، في عصر ترسخت فيه حقوق الإنسان. وألغي فيه الرق وعبودية الإنسان للإنسان؟

إننا نرى، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، وكتب الحديث والتفسير مقدمة على التنزيل الحكيم في فهم الإسلام، أن نعيد النظر في الحديث وفي علم الحديث وفي مفهوم السنّة النبوية التي يؤطرها هذا العلم، ضمن المبادىء التالية:

١ ـ العبادات الثابتة، وصلتنا بالتواتر، الطاعة فيها متصلة لله ورسوله، ولا علاقة لها بالدولة المتغيرة المتطورة في بنيتها. فالإسلام لم يعانِ من أية أزمة في العبادات منذ وفاة الرسول الأعظم وحتى اليوم.

٢ ـ الإسوة الحسنة بالرسول تكون في المعاملات، التي تصرف فيها الرسول ضمن حدود الله. مراعياً في ذلك الأعراف والتقاليد والظرف الاجتماعي التاريخي، ما لم يكن فيها خارج الحدود واستبعاد كل حديث يناقض روح التنزيل ونصه.

٣ ـ تأطير الدولة وشكل الحكم من هو مهام الناس مع الالتزام بالشورى والعدالة النسبية، وكل حديث يتعلق بالحكم وطاعة الأمير وترسيخ امتياز من أي نوع لأحد مهما كان شأنه، باطل حكماً، لمخالفته التنزيل والعقل والتطور التاريخي.

كما نرى تقسيم الحديث إلى ثلاثة أقسام، وردت في قوله تعالى: «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم، ولكن رسول الله وخاتم النبيين» (الأحزاب ٤٠).

١ ـ أحاديث محمد الرجل كالطعام والشراب وعلاقته بزوجاته واللباس والعادات وهذه غير ملزمة لأحد.

٢ ـ أحاديث الرسالة: الطاعة المتصلة ← واجبة في حياته وبعد مماته. الطاعة المنفصلة ← في حياته فقط كمؤسس دولة وقائد مجتمع.

٣ ـ أحاديث النبوة: أحاديث إخبارية فما وافق العلم والعقل أخذ به وما لم يوافقها يتم تركه إلى أن يأتي يوم ويوافقها. ◻

(١) ـ «لا ينعزل الإمام بالفسق، أي الخروج على طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباده تعالى لأن الفاسق من أهل الولاية عند أبي حنيفة» شرح العقائد ١٨٠ ـ ١٨١. وورد في حاشية الباجوري على شرح القربي أنه (يجب إطاعة الإمام ولو جائراً). وفي شرح مسلم يحرم الخروج على الإمام جائر إجماعاً) حتى أن صفة الاستبداد السياسي أخذت صبغة الاجماع (كذا).





رائحة القتل

محمد فؤاد
شاعر من سورية

غريزة اساسية

■ ما الذي سوف يحصلُ
لو لم أتلمّس، في العتمة،
صورتَكِ في المرآة؟!

ما الذي سوف يحصلُ
لو أن الهواء، بيننا،
نحاسٌ
والدرجَ الذي أدار خطوتي،
لاهثاً صُعْداً
أبدياً كان؟!
سأفترض
رتاجاً
شديد السطوة
لعبور ثقيلٍ،
وصريراً من المعدن، أكثرَ
كي يختبىء الفحيحُ.

أيمكنُ أن يكونَ
الذعرُ،
لا السائلُ،
ما يبقعُ الشراشفَ؟
والذي يجوسُ غامضاً
في الفضاء
والذي مُحرّماً
ومهملاً
ينسدل من طرف السريرْ
..
..
..
رائحةُ القتلِ.
..
الطيف مرَّ
مرّتْ أجنحة القسوةِ
تخفق الهواء
مرّتْ الشهوةُ
تتسربل بياقوت الألم.

ومهرولاً
مرّ الموتُ
تاركاً
على الظلال المتعانقةِ
نشوته الأخيرة.

جريمة

الذي
في وسط الصورةِ
مشغولٌ بفتنته
بالضحكة الأعلى قامةً
لكنما الخلفية الشاحبة
والغموض الذي يلوح في الأرجاءِ
رتوشٌ ضروريةٌ
كي تصبح الجريمةُ كاملةً! □

لا تُطْفئه حتى العاصفة الأخيرة

أنسي الحاج

■ ما يُظَنّ «روحانيّاً» و«طوباوياً» في كتابات الشعراء غالباً ما يكون، في الأصل، متأتياً من قوة جذورهم البدائيّة، من غابات «الحيوانيّة» الأولى.

الطفولة في الشاعر هي بالأحرى هذه. وشائج الفجر، قبل ملايين السنين. لولاها لما تسامى. الفوق، مرة أخرى، كالتحت.

والاثيري كالترابي، والناري الالهيّ ينساب في ماء الغرائز.

* * *

أن يكون الانحطاط الحالي عارضاً سطحياً وأن يكون ما تحته استمراراً للتقدم في العمق.

في الحلول.

في التفتّح وسلامة السير نحو ما يجعل الإنسان سيّداً على مصيره.

أن يكون تذمّرنا تبرّماً أحمق وتشاؤمنا ظلماً وقلّة إيمان.

يُمكن؟

على رغم كل شيء، في وجه كلّ ما يُسفّه هذا الأمل، بلى يُمكن.

انه المعنى النبيل الوحيد لاستمرار الحياة البشرية.

* * *

لا شك في فضل رواد «النهضة» (بل الأصح أن نقول «النهضتين»: أواخر التاسع عشر إلى مطلع العشرين، ثم البضعة العقود الأولى من العشرين).

حفنة من المنوّرين الاصلاحيين والموسوعيّين المعلّمين أعادت إلى ذهن العربي أن للكتابة دوراً آخر غير التفسير الديني. ولئن كان الرعيل الأول من النهضويين قد سقط في الإنشائية والمقامية اللفظية كناصيف اليازجي وحتى بعض فارس الشدياق، فإن الجيل اللاحق عاد ليصل بعض الشيء ما بين الكتابة والحياة، حتى دخل جبران خليل جبران إلى الميدان بتجربته الحديثة. ولعب الأدباء المصريون كالمازني وهيكل وطه حسين دوراً في اتجاه التنوير والعَصْرنة، فيما كان لبنانيو مصر قد فعلوا فعلهم التقدّمي الأكيد عبر الصحافة التي أسّسوها هناك.

هذا الكلام، المكرّر، لنؤكد اعتقادنا أن للنهضويين أهميّة وقيمة لا يستطيع إنكارهما أحد، شرط أن توضعا في إطارهما الصحيح بدون تضخيم ولا خرافيّة. وبدون تعميم. فهناك نهضويون ونهضويون. بينهم من «ألّف» وبينهم من نقل واقتبس وترجم. وبينهم من ابتكر و«أسس» (على لغة اليوم البشعة) وبينهم من بَحَث واستقصى وجمّع ودوّن. ومن باب السذاجة مقارنة المعجميين والموسوعيين من هؤلاء، كاليازجيين والبساتنة، بمؤلفي العقود اللاحقة، وخصوصاً منذ أربعينات القرن العشرين، بعدما أخذ مفهوم التأليف الشعري والروائي، بل حتى مفهوم المقالة والبحث والنقد، يتغير تغيراً جذرياً إلى أن بلغ ذروة من ذراه مع مجلة «شعر» وبعدها إلى اليوم.

العُرى، لمن هَوى البحث عن روابط، بين أولئك الروّاد وأدباء الخمسينات فما بعد، موجودة. موجودة نظرياً على كل حال، ولو لم يُردْها ولا لَمسها البعض منا بحسّه الواعي. أو حتى لو لم يكن مديناً لأحد من النهضويين بشيء «على صعيد شخصي». العُرى موجودة في التواصُل العام. وهذا يكفي. والقول، مثلاً، اننا نحن اليوم ما كنا لنكون لولا جبران وقَبْله لغة إبراهيم اليازجي في الكتاب المقدّس، هو من حيث المبدأ والنظريّة، صحيح. فهؤلاء هم الذين خرجوا أولاً من

الناري الالهي منساباً في ماء الغرائز

الظلمات وهم الذين تقدّموا حاملين المشاعل الأولى وهم الذين بدأوا، من المهجر الأميركي خصوصاً مع جبران ونعيمة، بكتابة «لغة جديدة».

من يُنكر ذلك وأكثر منه؟ لا أحد. ولكننا نعتقد أن الأدب العربي سار منذ الأربعينات والخمسينات على خط أكثر ايغالاً وجديّة في مفهوم «التأليف». وما تحقق في العقود الأخيرة من قصائد وقصص ومقالات ودراسات يستوجب، لاختلافه عن السابق ولاهميته الذاتية معاً، أن يتوقّف عنده نقدٌ ما توقّفاً هادئاً مسؤولاً باحثاً مكتشفاً مقوّماً وجالياً الحقائق الجديدة.

منذ مئة عام وأدبنا يحاول الخروج من هدأة الموت إلى عنف الحياة. لقد مشى خطى عديدة إلى الآن. وما زال معظم النقد العربي يردّد بعضه عن بعض أن «عصر النهضة» كان هو «العصر الذهبي» على هذا الصعيد وان ما بعده مقصرٌ عنه.

نحن نعتقد غير ذلك. ما كنّا لنكون لولا النهضة وروادها. ولكن «التأليف» الذي تحقّق في العقود الأخيرة تخطى تأليف «النهضة» وشقّ دروباً لم يعهدها لا الأقدمون ولا النهضويّون.

وإذا كان ما ندّعيه صحيحاً يكون هو نفسه تحيّة لروّاد النهضة الذين لم يزعموا يوماً أنهم أقفلوا باب الاجتهاد، بل بالعكس. ويكون أمام النقّاد، إذا أرادوا، مهمّة تأكيد ذلك بالبرهان أو دحضه.

* * *

أليس السقوط، في النهاية، أجمل؟

نبلُ مسيرةِ فنان، مثلاً، أليس يتعمّد بماء الديمومة عندما تتكلل هذه المسيرة، بعد سلسلة انتصارات، بالفشل؟

وحياة الزعيم، والمبشّر، والكاتب؟ والأوطان؟ مهما تكن أوقاتها الهنيئة مشعّة، أليس جمالها الحقيقي هو في دويّ آلامها؟

طبعاً في نظر الناظر إليها من خارج. صاحب المعاناة، في الداخل، قد لا يرى الجمال في سقوطه أو عذابه بل القهر والدمار. أما الرائي من خارج فهو يرى الجمال لأنه يشعر بذَنْب كونه مراقباً لا ضحيّة، فيدفع ضريبته اعجاباً بمأساة الآخر وانتباهاً لعلامات المجد فيها.

* * *

ألا نسمي مرّات كَدَرَنا الخفيف حزناً عظيماً لا لشيء إلا لأننا لم نوفق، لدى انسياب فصوله، بجمهور نعرض أمامه ذلك الكدر؟

في الوحدة يُمتحن الصبر.

* * *

كنتُ اظن أيوب، بصبره، أشْعَرَ الله بالذنب. ولكن الصبر مادة الهيّة. ولعل الله خشي إن تمادى أيوب في صبره أن يصبح إلهاً. بينما الحاجة الصلاة، حرارة الطلب، تُبقي الإنسان في حدود بشريّته.

* * *

الخَلْق ليس قيمة أخلاقية. لا يُعفي من «الفحص». لأن الخلاّق قد يكون أيضاً خلاّق أكاذيب، أو جرائم، أو تحفاً شريرة.

كما أن الفضائل، كالصدق والصفاء والمحبّة والإنسانية، ليست بكافية لجعل خَلْقٍ ما لنقلْ ملحمةً أو مجموعة قصائد أو قصة ـ تحفةً إبداعيّة.

الخَلْق يحتاج دوماً إلى ما هو أكثر منه ليجتاز عتبة ذاته نحو المُطْلَق. لا بل: نحو ما لم يكن في حسبان ذاته.

كأني بمبدع الكون حصل له هذا الأمر: تجاوَزَهُ فعْلُه.

* * *

قَولُ البَشَريّ فينا ليس شيئاً.

إلاّ حين يعزّ البشريّ وقوله القول النافذ.

ما يهمّ هو قول اللّهب الأبعد فينا. النَّفَس الكأنه غير بَشَريّ، ينطلق من وراء ما نعرف ونُحس، غير منتمٍ إلى تصنيفاتنا.

شيء يحنّ كل كاتب إلى التعبير عنه ولو مرّة قبل الموت.

شيء موجود ههنا في الصدر، أصغر من كل هذه الكتب والأفلام، أكبر من كل هذه الكلمات والصور والأصوات.

أقوى من أن تطفئه حتى العاصفة الأخيرة. □

أليس السقوط في النهاية، أجمل؟





الديموقراطية النجســـــة

بين الجسد في الإسلام والفساد الإداري في لبنان

أحمد بيضون

■ تبدأ مقالتنا هذه(*) من التسليم بفرضية هي أن كل الطرق تؤدي إلى روما. وهذا تسليم يزيد في خطره أن المسالك المستكشفة لا تتجاوز الاثنين عدداً، وهذان هما صورة الجسم في الفقه الاسلامي والفساد الإداري في «لبنان». والمرجح أنهما متجهان إلى أثينا لا إلى روما ما دامت تتراءى عند نهايتهما «أغورا» الجدل الذي تشهده المجتمعات العربيّة الاسلامية في شأن الديموقراطية.

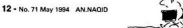
سيقال، لا ريب، إننا نجرّ الأشياء بشعرها. والحق أننا نجمع ما بين مدارات ثلاثة لجهد تأملي واحد، وهو جهد بذلناه نحن. وحين يكون المرء محترفاً الحفر ينتهي به الأمر إلى الاعتقاد أن الأشياء لا بد أن تلتقي ولو في مركز الأرض. وحيث إن البداهة ما هي بالصفة المعتادة للعلاقات ما بين المسائل الاجتماعية فلا يستغني المرء عن جرّ هذه المسائل بعضها نحو بعض ليظهر ما بينها من علائق، والشّعْر، لهذه الغاية، أوفق ما يكون.

والمرحلة الأولى من مسيرتنا هي أن نلخص الخلاصات التي كانت قد ساقتنا إليها، في ما مضى قراءة بعيدة عن السذاجة لكتاب النهاية، وهو من التآليف المجردة في الفقه، أجمل فيه أحكام الشرع الفقيه الشيعي العظيم أبو جعفر الطوسي[1]، مؤسس جامعة النجف قبل ألف من السنين تقريباً والذروة المعترف بفضله وعلمه بين أصحاب المذهب الإثني عشري في العالم قاطبة.

وكان ما استرعى انتباهنا أولاً مركزية الموقع الذي يحتله جسم الإنسان في النظام الفقهي، وهو هنا النظام الشيعي ولكنه النظام الإسلامي أيضاً على الأعم. ففي النهاية تسعة كتب من اثنين وعشرين يتكون منها المصنف مكرّسة مباشرة لشعائر الجسد: للطهارة، للصلاة، للحج، للنكاح، للطعام والشراب، للحدود الشرعية... إلخ، وليس الجسم بغائب عن أي من الكتب الأخرى وهي تبحث في المعاملات بين الأفراد وفي الأسرة أو في ما هو ضروري للجماعة تحديداً... إلخ.

ونحن حالما توصف لنا شرائط الطهارة ندرك أن الجسد إنما يتعين انخراطه في العالم المادي ثم علاقاته بما ينطوي عليه هو نفسه من ممكنات بإحدى حالتين هما الطهارة والنجاسة.

* كاتب وباحث من لبنان صدر له مؤخراً: «الصراع على تاريخ لبنان» - «ما علمتم وذقتم».



والطهارة شرط واجب للدخول في الصلاة. وهذه الأخيرة، على ما نعلم، تتخلل الحياة اليومية كلها بفواصل محدودة بين أوقاتها. معنى هذا أن حالات الجسد وأنشطته المختلفة تجمع بعضها إلى بعض وتصحّح - إن جازت هذه العبارة - مرّات متتابعة، عند التحضير لعمل محدد هو ذاك الذي يستحوذ فيه على المؤمن توجهه إلى خالقه. وذاك أن حال الصلاة حال مثالية، مقدسة، مستحقة، بحكم سموها، أن تكون الفيصل في علاقة المؤمن بمحيطه وفي توزيع وظائف الجسم البشري وما يتبعها من ردات الأفعال. فالمؤمن محاط من الخارج بمخاطر التنجس وهو يحملها في جسمه أيضاً.

هذا والخضوع لشريعة الله يرسم معالم الموقع الذي يحتله المؤمن في دائرتي الشعائر والمعاملات معاً. وهو بهذا ينشىء اتصالاً أساسياً ما بين صفتي الطهارة والنجاسة (وهما خاصتان للأجسام والأشياء) وصفتي الحلال والحرام (وهما خاصتان للأعمال). فإذا نظر إلى إيمان المسلم بما هو جملة عملية ظهر بوضوح تام على أنه تنظيم ثنائي للعالم حول جسم المؤمن ينظر فيه إلى ما ينطوي عليه هذا الأخير من إمكان يقظة لا بد منها لحفظ حالة الطهارة ومن إمكان غفلات مختلفة يسعها أن تأتي بالنجاسة. هكذا يكون الجسم هو المحل المركزي والإدارة المفروضة للانتساب إلى الإيمان. ولقد كان يغري القول أن المسلم «يلقي بنفسه» في العالم لولا أن عليه أن يظل مخضعاً جسمه لمراقبة مستمرة. فإذا شئنا أن نصف «كون - المسلم - في العالم» لم يسعنا البتة أن ندع جسمه جانباً أو أن نضعه بين هلالين. وذلك أن ثمة صراحة بل مركزيّة لمثول الجسم بين يدي الله ولمثوله في العالم ولمثوله أمام ذاته، يعبر عنها هذا التطلع الدائم إلى طهارة يحافظ عليها بكل احتياط من ملامسة ما ينقضها ويجري تجديدها بانتظام. والجسم هو الحامل الملزم لهذه الطهارة وهو أيضاً و- كما سبق القول - مصدر مشتبه به في كل وقت لنقيضها. هو الركيزة الواعية لكل علاقة ينشئها المؤمن بالله أو الطبيعة أو بعالم البشر.

الحيض والخنزير والقبر

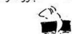
والنجاسة تنشأ من العضوي. فإنما تنتقل من بعض أجناس الحيوان ومن بعض الإفرازات والفضلات ذات الأصل الحيواني أو البشري ومن كل ما يحرم على الإنسان أكله أو شربه: من الميتة ومن الدم ومن الخمر... الخ. والأحوال التي تتقرر فيه نجاسة البشر وتراتب النجاسات الذي يمكن استخلاصه من تراتب ما يشبه أن يكون كفارات تفرض على البشر المتنجسة تدفع كلها، بادىء ذي بدء، إلى استبعاد التفسير «الصحي» لفرض الطهارة. وهي تومىء من جهة أخرى إلى أن أصل النجاسة ليس في الطبيعة بل إنه ليس في الحيوانات المعدودة نجسة أيضاً. وإنما هو في جسم الإنسان نفسه، وهو على الأخص، في بطن الإنسان.

والحال إن البطن يبدو ها هنا في صورة الموئل لما هو لا إرادي. ففيه تتحرك تفاعلات لا قبل للمرء بالسيطرة عليها وهي تؤول إلى مساقات تحلل ونبذ. ونواتج هذه العمليات الفالتة من عقال الإرادة أظهرها البراز والبول ودم الحيض والمني. ويؤدي إخراجها إلى استعادة الجسد توازنه من وجوه مختلفة. ويكون الجسد في إبان إنتاجها متروكاً لحاله، تسترقه آلات أعماقه المظلمة. فتعلق قابليته للمهمات التي تظهر بأدائها غائية تنظيمه الموضوعية. فضلاً عن ذلك تشبه أعمال البطن - ولو شبهاً خفياً - أن تكون مظاهر تحلل ينال من الجسد نفسه. فهذه الأعمال تدور على خلفية الموت إذا صح أن الموت ينتزع الجسد من نفسه إذ يزيل عنه شخصيته ويحرمه أواليات المراقبة الإرادية لأحواله.

من جهة أخرى، يجوز التساؤل عما إذا كانت كراهة البطن هذه وما يتصل بها من شعائر، إنما تتكشف أيضاً، إذا نحن عدنا إلى لحظة الخروج إلى الحياة، عن تعبير تكراري للتخلي عن جنة ما قبل الولادة: أي عن حالة الطفيلية المطلقة التي تكون بيئة الطفل الحيوية، في خلالها، هي تلك السوائل العكرة المدماة، المكنونة في رحم الأم. أو ليس تطليق نمط الحياة الرحمي هذا هو الشرط الواجب، أياً يكن إيلامه، لاضطلاع الإنسان فعلاً بالمسؤولية المترتبة على ولادته في عالم البشر ودخوله من غير إبطاء في شباك الصراعات والأحلاف التي ينسجها حوله هذا العالم؟ إن صح ذلك تكون الشعائر تمرساً للجسد بمعاطاة علاقات الجماعة «وتثبيتاً» منتظماً - بمعنى الكلمة البافلوفي - لاكتساب المؤمن ما كان بيار جانيه قد سمّاه، ذات يوم، «وظيفة الواقع».

أجسام متشبعة بالشرع وطوائف متوجسة بالخطر.

قد يجوز لنا، والحالة هذه، أن نرى في كراهة الدم، على وجه التعميم، وفي النفور الشديد من دم الحيض، على وجه التخصيص، علامة تجاوز لحالة التوحش ورغبة في المحافظة على قواعد الحياة الاجتماعية بوضعها في موضوع الحرمة (أي بتقديسها) وتوجهاً، على الأخص، إلى ضبط العنف وتنظيمه ما يتسبب به العنف حتماً من إراقة للدم البشري. على أن هذا التفسير الأخير لا ينبغي له، في ما نرى، أن يبطل الأول الذي رأيناه مزيجاً من الهلع حيال ما يقترن به الموت من صور فساد الجسد، ومن الرغبة في الاضطلاع حقاً بالعبء الذي ترتبه على الإنسان ولادته. فأي معنى غير هذا الاقتران يصح افتراضه للجمع في النجاسة ما بين دم الحيض والمني - وعلى درجة أدنى - البراز والبول؟ تبدو الشريعة مسكونة برغبة لا ترد في تجاوز الحنين إلى رحم الأم والإفضاء إلى حياة الجماعة وفي تجاوز آثار الموت المدمرة نحو نهاية هذه الآثار نفسها أي نحو



العودة إلى العناصر، ثم - على صعيد آخر - نحو استعادة الوجود التام في الحياة الأخرى. ويبدو هذان التجاوزان مجتمعين في حركة واحدة. فلا يدهشنا أن نجد عند ملتقاهما أكثر الحيوانات إثارة للشبهات وهو الخنزير. إذ ما الذي يحفز الشرع إلى مناصبة الخنزير دون غيره من أنواع الحيوان كل هذا العداء سوى الألفة التي يظهرها هذا الحيوان لفضلات جسمه العضوية وهذا الانسجام الذي يجمعه بأكثر حاجاته عفوية؟ فالروائح التي تنبعث من مراح الخنازير واللزوجة التي تغطيه، وشبه الخنزير نفسه بالجثة وبالجنين في آن معاً تقرب كلها هذا المراح من تمثيل الوضع البشري، بامتياز، قبل أن يستنقذه التقديس. وتتبدى صور ثلاث مؤتلفة وكأنها لوحة مثلثة تبسط تحت أنظار البشر وضعهم الأصلي. تلك صور دم الحيض وحظيرة الخنازير والقبر الذي حل فيه نزيله قبل عشرة أيام...

هذه التقديرات التي تبدو أول وهلة وكأنها تقولات لا سند لها تتضافر على إسنادها نصوص شرعية مختلفة. من ذلك أحكام غسل الميت وما يليه وأوضاع المؤمنين في الصلاة والإحرام وهو شعيرة أساسية من شعائر الحج وآداب الخلوة والجماع والمحرمات من الأطعمة والأشربة و«الاقتصاد» الظاهر في تعيين الحدود... إلخ. فهذه كلها شؤون يتأكد من خلالها تخوف المؤمن من فقد السيطرة على جسده ومن وقوع هذا الجسد فريسة لما ينطوي عليه هو نفسه من دواعي التحلل. وأقل ما يقال أن القيمة المسبقة على سلامة الجسد تفرض نفسها على انتباه الناظر في كتاب النهاية. فهي في مكان القلب من الحكمة الاجمالية التي لا ينفك الشرع، بما هو نظام حقيقي للجسد، يردّد موجباتها.

الرعب العميق



ويكفينا ها هنا أن نحصي أهم السمات التي يتسم بها هذا الجسم المعاش في صورته عند الطوسي، وهي تزداد وضوحاً من فصل إلى فصل. ذكرنا الحذر من الحياة النباتية والحنين إلى العناصر وتجذر قطبي الطهارة والنجاسة في الجسم نفسه وما يجبه به رحم الأم من رفض هو التهيئة للانخراط في الشقاء الأرضي وهو، في الوقت نفسه، بدء السعي إلى الجنة الأخرى. ويذكرنا بالرعب العميق الذي يوحي به أفق انحلال الجسد، وهو أفق يمثله الموت وتردنا الرغبة في تجاوزه إلى عنصر الخليقة الأول. ولا بد من بعض سمات أخرى نضيفها إلى ما سبق. من ذلك رفض تلذذ الجسد بنفسه وشده باستمرار نحو العالم المفارق وتوسيط الذكر في علاقة الجسم المؤنث بعالم المقدسات وتمثيل كل تغيير في أحوال الجسد من أجل تهيئته للرغبات المتصلة بالحياة العلائقية على أنه - أي التغيير - تنزل من الخالق عما هو حق له أصلاً. وهذا تمثيل يظهر مرة أخرى شرف الجسد الذي يخرج تام الخلقة من بين يدي مبدعه. لنا أن نشدد أيضاً على الطابع الشعائري البارز، المضفى هنا على العلاقات الجنسية وعلى إخضاع هذه العلاقات لسلطان الباري والمثول المؤكد لغائيتها التناسلية، نشير أخيراً إلى أن الحدود الشرعية، في جملتها، تنتمي إلى ما يطلق عليه ميشال فوكو اسم «العذابات الفاقعة». ولكن هذا التركيز للفعل الشرعي على أجساد المذنبين لا يجوز أن يعتبر تخلياً عن القيم التي رأيناها متصلة بسلامة الجسم. إذ يجب الالتفات إلى أننا هنا في مجال العقوبة ويجب الالتفات من جهة أخرى إلى أن طريقة تعيين الحدود وإقامتها تمنحها معنى مخالفاً كلياً لمعنى الاستخفاف بالجسد وبتمام وظائفه.

في كل حال، تجانب الشريعة النظر إلى الأجساد على أنها مجرّد خارج. فالحديث الذي يقرر فيه الرسول «إنما الأعمال بالنيات» يجب أن ينظر إليه على أنه حكم شرعي أساسي ومبدأ ناظم لنصوص الشريعة. فإن مختلف شعائر العبادة، والصلاة بخاصة، تعتبر باطلة إذا لم يسبقها التصريح بالنية. ونقع في مصنف الطوسي على عبارات وفقرات منشورة هنا وهناك تعيّن للساهين ما عليهم فعله حتى لا يحبط عملهم بفعل النسيان. وفي تصنيف الجنايات والجنح والعوض المناسب لكل منها نجد التمييز واضحاً، وإن اختلفت الألفاظ، بين العمد وغياب العمد ومجرّد الاتفاق. ليس الجسد، في الشريعة، مجرّد شيء آلي الحركة إذن وإنما هو يستمد من الوعي الذي يبطّنه أصالة لا يجادل فيها.

على أن هذا التلمس، في قلب الفعل، لنيّة تؤكد فرادة الفعل، بالضرورة، لا يحول دون نزوع الشريعة نزوعاً قوياً إلى الاختزال من صور الأعمال. فالنية الفردية لا قبل لها بتشكيل العمل الشعائري تشكيلاً تاماً. بل على الجسد أن يخضع لنظام يقرر له صورة الشعيرة سلفاً وليس للفرد أن يبتدع أسلوبه في العبادة. فالنية لا تعدو أن تطلق آلية الشعائر المعقدة، وهي، في الحالات المثالية، تبطنها. ولا بدّ للفعل أن يثوب، من جراء ذلك، إلى ضرب من البرّانية. ويتولى نظام محاسبة هائل ضبط العبادة وضبط الشريعة، على اختلاف أغراضها، من بعد. ولا يسع المرء إلا أن يلتفت إلى هذا الحساب الذي ينظم الصلاة، حتى لا نذكر غيرها، وهو معروض في كتاب الطوسي. فلا شيء ها هنا إلا وهو مقدر بعدد: الصلوات الخمس المفروضة والنوافل في الليل وفي النهار والصلوات الخاصة ثم الركعات المتوجبة في كل صلاة والأعمال التي تتألف منها كل ركعة وعدد المرات التي يعاد فيها كل عمل وتخير ما يتلى من القرآن في كل حالة... إلخ.



وتوحي الصلوات المستحبة من المؤمنين وتلك المفروضة عليهم إيحاء واضحاً بمحض ظاهرها الكمي، أنها آلة فعالة للتقريب بين المسالك وتعزيز التشابه بين الأفراد. ويسود المبدأ الحسابي نفسه مختلف العبادات الأخرى ويسود أيضاً، بطبيعة الحال، أحكام الزكاة والإرث والحدود... إلخ.

ويسلط حساب العبادات هذا وما يعبر عنه من إرادة لضبط العبادة بأدق تفاصيلها، ضوءاً جديداً على أوضاع الجسد حال القيام بالشعائر. فإن إبراز وحدة الجسم الموضوعية ونبذ التلذذ الذاتي والحذر من المواد العضوية والحياة النباتية وتوجيه الجسم نحو قطب متعال تمثله القبلة تمثلاً رمزياً إنما هي، جميعاً، علامات تتضافر دلالاتها في التشكيل المتكرر أبداً لأمة تتكون من أفراد متشابهين. وذاك أن الجسد الطاهر، بخلاف جسد اللذة أو جسد الهضم مثلاً، يعرض مباشرة للمؤمنين الآخرين مساحة عامة مهيأة للتواصل أو ـ إن شئنا ـ للتضامن. فهو، بالتالي، جسد أخ. وتنطلق بلورة الأمة نفسها من تهيئة الأجساد. ولعلنا نقع، في هذا الأمر على المعنى العميق (وهولا يمنع وجود معان أخرى أقل عمقاً) لما تفترضه كل سلطة إسلامية من أهمية (تبدو مبالغاً فيها أول وهلة) لبعض علامات الانتماء الديني الخارجية (لإعفاء اللحية مثلاً ولحجاب النساء، على الأخص). وذلك أن تمكين مفاعيل تهيئة الأجساد أو «تثبيتها»، بلغة علم النفس السلوكي، يفرض العودة إليها مرة بعد مرة. على أن الفقه يبقى على هذا المستوى، وهو مستوى عميق ولكنه أولي. فإن فعله محصور في ذرات الجماعة أو، بالأحرى، في تشكيلاتها الصغرى. والشرع الذي يضبط، بتفصيل مهول الدقة، صلاة المسلم الفرد مثلاً أو العلاقة الجنسية بين الزوجين أو تقسيم التركات يلزم ما يشبه الصمت حيال المؤسسات الكبرى في الحياة الاجتماعية. فحتى النصوص التي تنظم أداء الزكاة أو التجارة أو القروض لا تعدو أن تقدم نموذجاً تغلب فيه العمومية للجباية والإنفاق ويظهر فيه التشديد على الموجبات الفردية. هذا بينما يبقى مجملاً جداً نموذج التعاون والتنظيم الوضعي لحياة الجماعة، أي ما نسميه اليوم النموذج المؤسسي. فيظهر أن الشأن العام متروك، إلى مدى واسع، لنظر الإمام ويبدو النص بالغ التحوط في توجيه هذا الأخير حين يكون عليه، مثلاً، أن يصلي بالناس أو أن يقسم الفيء أو يقيم الحد على امرأة زانية. ولكن التوجيه المذكور يغادر التفصيل إلى الإجمال حين يكون الشأن، مثلاً، تنظيم التعليم أو ترتيب المحاسبة في بيت المال أو التهيئة لمحاربة عدو أو لبناء مدينة جديدة... إلخ. وفي هذا التفاوت نوع من اللبس قد يسوّغ، بالقوة نفسها، تصويب ما جاء به علي عبد الرازق وما جاء به سيد قطب.

هكذا يبدو التضامن الذي يهيء له الضبط الشعائري لأجساد المؤمنين تضامناً آلياً بالمعنى الدركهايمي. ولكن هذه السمة لا تقلل في شيء من الحمية التي ينطوي عليها هذا التضامن ولا من قابليته للانقلاب إلى موجات جماعية. أو ليس هو تضامناً يلاصق الجسد ويكاد يظهر مكتوباً على جلود المؤمنين، في أسلوب حركاتهم وفي مفاصل كلامهم؟ ثم ألا نرى إذا قرنا هذه الحماسة الاحتفالية بغموض التصورات المؤسسية أنهما يضمران احتمالاً مزدوجاً هو احتمال السلطان الفالت من عقاله واحتمال شق العامة عصا الطاعة؟

يعزى الفساد الإداري في لبنان، عادة، إلى مكونين حيويين ووثيقي الاتصال من مكونات النظام اللبناني وهما توزيع المناصب الطائفي والولاء لأشخاص السياسيين. وهذا التفسير معقول، بل هو يكاد يكون من معطيات البداهة. فحين يكون الموظف مديناً بمركزه لانتمائه السياسي يسوقه ذلك، بقدر ما في يده من صلاحيات إلى تفضيل أولئك الذين يمثلون قاعدته «الخاصة» والبيئة التي تحميه، كباراً كانوا أم صغاراً. وهو، في الواقع يحابي الصغار، على الأغلب، بناء على طلب الكبار، آملاً أن يكون الأخيرون سنداً مشخّصاً له يعول عليه عند الحاجة. هكذا يمسي ـ أو يكون من لحظة تعيينه ـ تابعاً لولي نعمة واحد أو لأولياء. وهو ينتقي هؤلاء من بين ممثلي طائفته السياسيين أو من بين ممثليها الدينيين الذين عرفت علاقاتهم بالطبقة السياسية صعوداً وهبوطاً، في المرحلة المعاصرة من تاريخ البلاد، وانتهت اليوم إلى علاقات متشابكة عاد من غير الهين تمييز خيوطها.

وفي مقابل الخدمات التي يسديها الموظف إلى أوليائه وأتباعهم يفترض أن له الحق في «التغطية» من قبلهم. وهو محتاج احتياجاً ماساً، في الواقع، إلى هذه «التغطية» ما دام أن نظام التوزيع في «الوسط» الإداري وقواعد السلوك التي تليه لا يندر أن يطير من جرائها الشرر. فإن ممارسة العمل اليومية والترقيات بل مجرد البقاء في الوظيفة قد تكون رهناً بأنواع النفوذ نفسها التي ترعى تعيين الموظف. ومتى كان هذا الأخير «مغطى» أمكن له أن يرخي لنفسه العنان، إلى هذه الدرجة أو تلك، في معالجته ملفات تمسّ مصالح «المواطنين» (هم أكثريون بالضرورة) لا يجدون سنداً بين الذين يصطنع الموظف لرغباتهم. هكذا تفضي طائفية الادارة إلى استتباع الموظفين ويفضي الاستتباع إفضاء شبه محتوم إلى الفساد.

لا ترسم هذه السمات، بطبيعة الحال، إلا الطراز أو النموذج المثالي لعمل الإدارة. وأما في الواقع فيغتني هذا النموذج بألف تفصيل وتفصيل. يسع رئيس الدائرة مثلاً أن يجد في حماية مديره العام ـ ولو اختلف عنه مذهباً ـ ما يغنيه عن طلب الحظوة عند زعيم سياسي. ويسعه أيضاً أن يركن

شعائر تضبط أجساد المؤمنين بشكل آلي



إلى الحماية التي يوفرها له القانون لاستنقاذ استقامته الخلقية والمهنية ولو أن ذلك قد يفضي إلى إقصائه طوعاً أو كرهاً، عن بعض حقول النشاط أو عن بعض العمليات بل قد يفضي إلى تجريده، واقعاً، من سلطته القانونية. فما أكثر الحيل القانونية التي يقع عليها وزير أو مدير عام يرغب في نبذ موظف مزعج، وما أكثر ما ينسج الوزراء شبكات موازية لهرم المراتب النظامي. وهي شبكات يعهدون، إليها بتدبير شؤون معيّنة ثم تختفي مع رحيل الوزير. وقد يكون الداعي إلى اعتماد هذه الوسيلة خيراً، من قبيل اجتناب البطء المأثور عن بيروقراطية خاملة في مواجهة مشكل ملح. وقد يكون الداعي، بخلاف ذلك، وضع بعض العمليات خارج متناول موظفين لا يوثق بطواعيتهم أو بتكتمهم... إلخ. والواقع إن الموظف اللبناني لا يحتاج إلى حماية إلا إذا كان طموحاً، متطلباً، شديد التعلق بصلاحياته، أو إذا كان فاسداً. وأما الموظف الذي يجمع الاستقامة إلى الإنزواء فيسعه على الأغلب، أن يهمل البحث عن ولي لأموره. وذلك أن حال الجمود العام في الإدارة، وهي حال تتسبب بها الحمايات المتقاطعة، تكفي، ما لم يطرأ ظرف استثنائي، لتوفير الاطمئنان إلى ديمومة العمل، في الأقل، لجملة خدام الدولة.

تشكيلات تقليدية لها قدرة خارقة على البقاء

على اسم العائلة

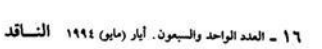
على أن هذه التقييدات التي تدخل على منطق النموذج الأساسي تظل، في الحقيقة، واهية الصلة بموضوع بحثنا. فإن المعطى الحاسم، في صدد ما نحن فيه، إنما هو هذا الازدواج في مرجعية المعيار القانوني الذي يضبط به ملء المراكز ويضبط به، بالتالي، عمل الدوائر الإدارية. فالمرجع هو، من جهة أولى، صفة المواطنية التي للموظفين (أو للمرشحين قبل توظيفهم) وهو، من جهة أخرى، صفة هؤلاء الطائفية.

ويشكل إدخال هذه الصفة الأخيرة في المعيار المذكور معبراً إلى دور «الزعماء» السياسيين والدينيين بما هم متصرفون كل في مصالح طائفته وضامنون ـ بقدر ما تجري رياح الظرف السياسي وفق مشتهاهم ـ لحفظ التوازن القائم أو لإعادة التوازن، بله كسره لما فيه صالح تابعيتهم. وينزع المعيار المزدوج نفسه إلى تعيين صورة العلاقة ما بين الموظف وجملة «الرعايا» المحتاجين إلى مخاطبته. أي أنه يعيّن، شيئاً فشيئاً، صورة العلاقة بين الإدارة وجملة المواطنين. فإن مبدأ المواطنية ـ وهذا ما سعينا إلى إظهاره في نص آخر[٢] ـ هو، على وجه التحديد، ما يطمس في مجرى هذه العلاقة. فلنعد إلى الخطوط الكبرى التي يترسمها إخراج هذه العلاقة وهي تنعقد ما بين القائم بـ«الخدمة العامة» والمواطن الزبون وتضع كلاً منهما في مواجهة الآخر.

تلك علاقة ما بين شخص وشخص تسفر فوراً عن نوع من التغالب الشخصي. لا جرم أن جملة من الأحكام القانونية والتنظيمية تعين موقع كل من الفريقين وتؤثر في سلوكه تأثيراً لا ينكر. على أن دور هذه الأحكام يصعب عزله عن الكل المحسوس الذي يتحكم في العملية. «فإن كلاً من الفريقين محمول على النظر بعين الاعتبار إلى كل ما يظهر لناظريه من الفريق الآخر، وإلى كل ما يحدد موقعه هو، بالتالي، من هذا الفريق. لا تغفل وظيفة الموظف، طبعاً، و«حق» الزبون في الخدمة المطلوبة ولكن ينظر أيضاً إلى ملبس الموظف وإلى أثاث مكتبه وإلى خلقته وإلى اسم عائلته واسم طائفته وأصله الجهوي وحال العلاقات بينه وبين الوزير الحالي... إلخ. وينظر من الجهة الأخرى إلى أوصاف الزبون المناظرة وإلى متانة الدعامة التي يستند إليها أو يسعه أن يستند. ويمكن أن يدخل المال إلى الحلبة ليقوم مقام هذا العامل المفقود أو مقام ذاك[٣]».

هكذا يبدو الإطار القانوني والنظامي، بعد أن حشر في هذا الوسط المتنافر العناصر، وقد بات قابلاً للانحراف بسهولة عن غايته الأصلية وللخضوع لاستعمالات ربما لا تكون خطرت لواضعيه ببال. فإن تطبيق القانون يغدو، بحد ذاته، منة بعد أن تنزع عنه عوامل أخرى صفته الإلزامية، أو هو يصبح وسيلة للتهديد، إذ يكون همّ الزبون أن يستحصل مخالفة للقانون أو تلييناً له تجعله عوامل مختلفة ممكن الحصول من غير أن يجر عقاباً. أما حظوظ الزبون في الحصول على ما يرضيه أو في النجاة مما يهدد به فتحددها الوسائل المستعملة وميزان القوى العام.

تعرض، عن غير شك، مناسبات تكون غاية في التفاهة، ويكون نطاقها بالغ الاتساع (من قبيل دفع الفاتورة من مؤسسة الكهرباء أو تصديق نسخة عن شهادة) فيظهر فيها عمل الإدارة صفته اللاشخصية. وأما الحالات التي تقضي بحصول المواجهة المشؤومة وتشهد ذلك التفاوض غير المؤكد العاقبة فإنها




تؤول إلى انحلال «المواطن» في «الإنسان الكلي» وتكون خاتمة الصراع فيها معلقة على جملة الأوصاف التي يتحلى بها الطرفان. فالسلطان القانوني الذي للقائم بـ«الخدمة العامة» و«حقوق المواطن القانونية» توضع، من حيث الأساس، على نوع من قدم المساواة مع سلطات أخرى وحقوق أخرى تنبع من النسيج الاجتماعي في جملته. هكذا تلفي الدولة نفسها واقعة في حال عجز عميق عن فرض الاعتراف «باستقلال مجابهة تدور على أرضها هي[4]». وما دام أننا حيال مجتمع لا تزال القيم التقليدية مؤثرة فيه، بل غالبة، تحملها بنى مجربة، فإنه لا يصح أن نعتبر النزول بالقانون إلى مصاف العوامل الأخرى «مجرد علامة للفساد المدني أو السياسي. إذ إن هذا النزول هو قاعدة اللعبة لا أكثر من ذلك ولا أقل[5]». وليس يكون لكلمة «الفساد» من مفهوم إلاّ بمقدار ما يكون سمّو القانون عما عداه موضع توافق. فلا تبدو هذه الكلمة مناسبة، في موضوع بحثنا، بالتالي، إلاّ «إذا عمدنا إلى مقارنة المنزلة المتحققة للدولة بتصور الدولة المستورد»[6]. أي إذا سلمنا لمثال الدولة الحديثة بفاعليّة أيديولوجية لا يزال وجودها، في الواقع، محتاجاً إلى برهان. وأما التصوّر الذي يسهل في المقابل، أن نقيم البرهان على واقعيته فهو تصور «الشيوع».

وفحواه ضرب من التلازم والتداخل ما بين العوامل المؤثرة في سلوك معين أو قطاع من قطاعات النشاط، يلزم المحلل باعتماد وجهة نظر كلية ويحكم بالعسر - إن لم يحكم بعدم الفائدة - على التمييز ما بين «المستويات» أو «البنى» أو «الحقول». مثال ذلك التمييز ما بين مستوى سياسي وآخر اقتصادي وثالث حقوقي... إلخ، أو ما بين بنى مدينة وأخرى من الدولة... إلخ، أو ما بين حقل عام وآخر خاص... إلخ. والحال إن إمكان هذا التمييز ومناسبة هذا التحليل هما ما يجدد مسبقاً (في مواجهة الطموح الكلاني وهو، هنا، رجعي فوق كلانيته) إمكان الديموقراطية ومناسبتها المجتمع...

وذاك أن عمل الديموقراطية الأساسي إنما هو عمل تجريد. وقوامه أن تترك للأفراد المسؤولية الأولى عن دائرة كبرى من دوائر وجودهم وهي الدائرة التي تتركز فيها كثافة كيانهم الخاص وتتضافر العناصر المحددة لفرديتهم. وهذه دائرة علاقات وتصرفات ومعتقدات ومشاعر يعترف لها بقدر من الاستقلال. وهي دائرة تفترض صفتها العلائقية ضرورة اشتمالها لا على الأفراد وحدهم (برغم أن تفتح هؤلاء يبقى غاية الغايات فيها) بل أيضاً على كوكبة كبيرة من المجاميع المحدودة التي يجد الأفراد أنفسهم داخلين فيها أو يختارون هذا الدخول. هذه المجاميع، تكون السلطة العامة مدعوة إلى الاعتراف لها باستقلال واسع أيضاً. وهي تتمتع بخاصة - على غرار الأفراد أنفسهم - بحق الدفاع عن هذا الاستقلال في مواجهة السلطة العامة نفسها. فإن وجود هذه الأخيرة يسوغه، في الأساس، ضرورة حماية المجاميع المذكورة والأفراد من تجاوز بعض وضرورة تعزيز الأوضاع المناسبة لحفظ الجماعة ونمائها. وهذا كله على أن تبقى السلطة مدركة حدودها. وقصارى القول إن الجماعة لا تستمد من نفسها مبرّر وجودها القطعي. بل هي تستمده من مصلحة مكوّناتها، على أن يحسن فهم هذه المصلحة.



ضروب الأزياء

وقد فهم القارىء ان هذه الدائرة التي يستوي استقلالها وازدهارها غاية للنظام الديموقراطي إنما هي دائرة الحياة الخاصة. وليس مبدأ استقلالها أن يغيب عنها كل قانون. فالمجتمع الديموقراطي، شأنه في هذا شأن غيره من المجتمعات، تنشأ فيه تقاليد وأعراف ملزمة إلى هذا الحد أو ذاك، تنحو نحو تعزيز التشابه ما بين الوحدات ذات الوظيفة الواحدة. فضلاً عن ذلك لا يزال القانون الوضعي يمدّ إلى مزيد من النواحي سلطانه على حياة الجماعات الخاصة وعملها. فإن حقوق الأطفال، مثلاً، شأنها شأن حقوق النساء، تحمل على تدخل يزداد عمقاً كل يوم، من جانب التشريع الوضعي في حياة العائلة. على أن الاتجاه الرئيسي لدس الأنف هذا إنما هو إلى حفظ الفردية الحرة وإنمائها وإلى حمايتها من إساءات محتملة ترتكبها السلطة القائمة في الجماعة الخاصة. فليس إلى تذليل الفوارق الفردية ولا إلى التعبئة ووضع اليد بالقوة ترمي القوانين التي تنظم الحياة الخاصة في المجتمع الديموقراطي ومعها التقاليد والعادات أيضاً، إلى مدى واسع. وإنما هي ترمي مبدئياً إلى الزيادة المطردة في الأهلية المقررة للأفراد ليبقى كل منهم حكماً في أمر انتمائه إلى الجماعات التي يولد فيها وتلك التي يتطوع لدخولها، فيقدر هو مدى هذا الانتماء وأسلوبه. وما يجنب هذا التنظيم للحياة الخاصة أن يغفل نهائياً عن هم التحرير الذي هو غايته إنما هو - فضلاً عن تصريح النص بهذه الغاية - الاعتراف بالحق العام في الاعتراض على القوانين وهو حق ملازم للاعتراف الصريح بسيادة الهيئة الاجتماعية على القانون.

هذا وتعتمد الديموقراطية في مساق جهد التجريد الذي تبذله إلى زج موجودات كثيرة في الدائرة الخاصة، بينها الأجساد. فالجسد، بما هو كائن عام أي بما هو تجسيد المواطن لا الفرد الحسي، يكون ملزماً بنوع من التحفظ. من ذلك أن الديموقراطي لا يطيق الزي الموحد إلا استثناء. لا مراء في أن العسكريين لا يستغنون عن الزي الموحد في ظل الديموقراطية. ولكن الديموقراطية لا تخفي حرصها على تهميش المسلك العسكري بين ظهرانيها. فلا يشجع الجيش على تقديم نفسه على أنه قدوة تحتذى في تنظيم المجتمع الديموقراطي. وإنما

الجيش مقبول بما هو آلة لا غنى عنها لشن الحرب أو لاتقائها. ولكنه يبقى، في زمن السلم، معزولاً إلى حد بعيد. وحين ننظر إلى الأمور من زاوية بعينها، يظهر الجيش وكأنه مصدر حرج أيديولوجي للنظام. وتقر له الديموقراطية، بسبب من وضعه الخاص، بالحق في استعراض نفسه. ولكنه إقرار البخيل. فيبرز الجيش للعيان في مشهد مادي، جسماني. وأما المواطنون الذين يطرحون أزياء اللباس غير المميّزة أو يعتمدون اللباس المخالف للمألوف فإنهم، عوض أن يعبّروا بمظهرهم المادي عن اندماج معين في الجماعة، يرمون عادة إلى توكيد استعراضي للذات، فردي النزعة. والشيء نفسه يقال في أولئك الذين يعرضون أجسامهم بحكم المهنة. فإن الجسد ينبغي، في حالتهم، أن يكون حاملاً لفرادة ما. وهم، سواء أكانوا من الرياضيين أم من الممثلين أم من الراقصين... إلخ، قوم تجعل منهم أجسادهم كائنات خارجة عن سواد البشر، إذ هم أشد فرادة من غيرهم وأبعد ما يكون البعد عن الاستواء ذوات بين ذوات الجماعة. لا يكون الجسد إذن وسيطاً للكائن العام، أي للمواطن، إلا بمقدار ما يحيل نفسه غياباً وحياداً. أي أن على علاماته الفارقة أن تصبح، في الدائرة العامة، غير فارقة.

وتزعم الديموقراطية لنفسها الرخصة بأن تزج، في الدائرة الخاصة، على غرار ما تفعله بالأجساد، سائر مميّزات الفرد الشخصية منها والعلائقية: من الانتماء العائلي إلى الصداقات إلى المنزلة الاقتصادية - الاجتماعية إلى وجوه الذوق الخاصة إلى الميول الجنسية... إلخ. ففي المطلق لا يكون لأي من عناصر هذا الركام الفريد أن يؤثر في وضع المواطنية. لا أن يزيد في واجبات المواطن وحقوقه، بما هو مواطن، ولا أن ينقص منها. وذلك أن المواطن يقف على طرفي نقيض و«الشخصين الكلين» اللذين رأيناهما يتجابهان في مكتب من مكاتب الإدارة اللبنانية. فحتى الحقوق التي يسع المواطن أن يطالب بها السلطة العامة، مرتباً إياها على منزلته الاجتماعية - المهنية، نراه لا يحوزها إلا بالرجوع إلى صفة المواطنية. إذ هذه الصفة هي الصفة القصوى التي تبيح للدولة الدخول إلى عالم الفرد الخاص، وتحدد في آن معاً مقدار هذه الإباحة. أي أن المواطنية، مع ما في الأمر من مفارقة، تؤسس المسؤولية العامة عن ممارسة الحقوق والواجبات الخاصة من غير أن تبطل الاختلاف العميق ما بين النطاقين.

وما يبقى، في دائرة العام من الكثرة الأصلية التي يتصف بها عالم الحياة الخاصة إنما هو الاعتراف بالطابع الجزئي والمنحاز (وتسويغ هذا الطابع) للتصور الذي يحاول كل طرف اجتماعي (فرداً كان أو مجموعاً) أن يسكب فيه المصلحة العامة. فليس مفروضاً في أي طرف أن يكون قابضاً على الحقيقة المطلقة. هذا المعنى للتعدد يؤكده الأصل الإنساني للنظام الديموقراطي.

فبالنظر إلى المحدودية التي يتسم بها كل ما هو إنساني، يؤسس هذا الأصل حريَّة تعديل الأحكام المشكلة للنظام المذكور ويتيح ضبط تلك الحرية في آن. وهذا، في ما نحسب، هو المعنى الذي يحسن بنا أن نجعله لعبارة كتبها لوفور تقرر أن «الديموقراطية تتأسس وتبقى على انحلال المعالم الهادية إلى اليقين»[7].

قنابل بشرية

تاريخياً نعلم أن اسم «الديموقراطية الصورية» كان سلاحاً في أيدي المتحاملين على النظام الديموقراطي. كانوا يقولون إن مرادهم ديموقراطية حسية تحرر البشر من رقهم لوضع موسوم بميسم الاستغلال والبؤس. غير أنه كان يكفي أن يعترف للإنسان بالحق في حياة خاصة يكون تفتحه فيها غاية النظام الاجتماعي ومسوّغاً لوجود أشياء عدة بينها السلطة العامة حتى ينتبه إلى أن الديموقراطية لا يسعها أن تكون إلا صورية. فإن هذا هو الشرط لتمكنها من الاستواء حداً للسلطة التي يسع بعض البشر أن يخضع لها بعضهم الآخر. وإذ ترسم الأيديولوجية الديموقراطية خط فصل تتواجه على جانبيه الدائرتان العامة والخاصة، فهي تريد أن تستبعد إرساء سلطة على البشر وأن تؤسس سلطة على المواطنين تكون في خدمة البشر. فوق ذلك يفترض في هذه السلطة أن تصدر عن المواطنين أنفسهم ويفترض في خياراتها أن تتبع حصائل الصراع المنظم الذي يديرونه في ما بينهم. لا ريب أن حديث الديموقراطية الاجتماعية لا يصح أن يعد حديث خرافة. على أن حد هذه الديموقراطية يرسمه تنوع البشر الواقعي، وهو ما تزعم هذه الديموقراطية أنها تبتغي حمايته وهو ما تفسح الديموقراطية غير الموصوفة في المجال للتعبير عنه. فليس الإنسان الكلي هو من يزج ها هنا في النطاق العام وإنما يبقى هذا الأخير محفوظاً للمواطن. لا ريب أن هذا الذي نقوله ينطوي على نزوع إلى شيء من المثالية، ولكن هذه المثالية محدودة بمقدار تعمدنا أن نبقى على صعيد المثال.

في كل حال، نقع على مسألة الجسد - التي كرسنا لها القسم الأول من هذا التحليل - متصلة بتكون المثال الديموقراطي من أوله إلى آخره. وبقدر ما يزج الجسم في المشاهد التي تعرض شعائر التعبئة الجماعية، فيظل مضطلعاً بوظيفة الحامل والوسيط للولاء الطائفي، يبقى مساق التجريد الذي يرسي الديموقراطية غير مضمون المصير. وذاك أن التجريد، حين ينظر إليه من هذه الزاوية، يتبدى في صورة الخلوص من الجسدانية وأما الأجساد التي يديرها الشرع الإلهي ويوحدها فهي حمالة يقين مطلق، وجوباً، وهي غير مهيأة للمفاوضة إلا من قبيل المهارة التكتيكية. ولما كان إحقاق هذا النوع من اليقين ينزع، هو أيضاً، إلى أن يكون جسدياً ومطلقاً، فإن «القنابل» البشرية

(*) القسم الأول من هذا البحث تلخيص لنص لم ينشر هو نص محاضرة ألقيت يوم ١٠ كانون الثاني ١٩٨٤ في مجلس الأستاذ دومينيك شوفالييه Dominique Chevallier الأسبوعي في جامعة باريس - السوربون (باريس ٤) وكان موضوعها L'image du corps chez Abu ja'far al-Tusi (صورة الجسد عند أبي جعفر الطوسي).

وأما القسم الثاني فهو توسيع لفقرة من الفصل المعنون «Des traditions collectives aux aspirations individuelles» (من تقاليد الجماعات إلى تطلعات الأفراد) وهو الفصل الثامن من كتاب **Renouvellements du Monde Arabe** (تجديد العالم العربي) الذي صدر تحت إشراف دومينيك شوفالييه عن دار أرمان كولان Armand colin في باريس سنة ١٩٨٧، ص ١٥٣ - ١٧٣.

وأما القسم الثالث وهو الذي يجمع ما بين سابقيه فإنه جديد. على أن همومه تماشي هموم مقالة أخرى حديثة العهد عنوانها «كم جسداً للملك اللبناني؟». وهي أعدت لتكون فصلاً من مؤلف جماعي أيضاً (لم يتحدد عنوانه بعد) ويصدر تحت إشراف السفير عادل إسماعيل.

(١) - الطوسي، أبو جعفر (٣٨٥ - ٤٦٠)، **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٠، ٧٩٠ ص. وراجع. في سيرة الطوسي المقدمة الضافية التي وضعها للكتاب آغا بزرك الطهراني.

(٢) - «Des Traditions...» in **Renouvellements**..., op. cit, PP. 161-162.

(٣) - م م، ص ١٦١.

(٤) - م م، ص ١٦.

تمسي احتمالاً يلوح في أفق قريب. فوق ذلك يسع الشرع الإلهي - وهو يشبه في هذا شرائع بشرية تدانيه من حيث استغراقها من يأخذون بها - أن يتمثل في عالم البشر في أمة تامة ويسعه أن يتمثل في زعيم مقدس: والأولى، بطبيعتها، تستدعي الثاني. على أن هذا الزعيم لا يلبث أن تواجهه متطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي ومتطلبات الطبيعة البشرية أيضاً فيأخذ في التنكر بانتظام لصورته. إذ ذاك لا يتراءى التغيير الذي يأخذ مجراه عبر المؤسسات على أنه الرد الأقوب إلى مزاج الأمة. وإنما تكون الفتنة هي الرد الأقرب. فهذه أكثر انسجاماً وطبيعة الأمة الجسدية. لذا هي تتبع بسهولة غير مألوفة ما كان يظهر من طواعية يظللها ويغذيها السلطان الشخصي. وفي حالة الاسلام يتعزز هذا التخيير ما بين الخضوع والفتنة بالضعف الذي بقي عليه مثال المؤسسة وهو ضعف يعبر عنه، مثلاً، ما يشير إليه شاخت من فقدان لتصور «الشخص المعنوي»[٨].

حفل تنكري

هذا وبين النموذج اللبناني والنموذج الذي رسمناه بالخط العريض أعلاه فوارق مردها إلى التوازن الاسلامي المسيحي الذي تتسم به بنية لبنان المتعددة الطوائف وإلى التأثير الغربي العميق نسبياً في النخب وفي المؤسسات. على أن حدود هذه الفوارق تظهر عبر الاستمرار في افتراض نوع من المساواة الأساسية ما بين صفة المواطنية وأوصاف أخرى مختلفة. وقد شاهدنا المفاوضة ما بين الموظف والزبون وهي تؤول فوراً إلى نوع من المجابهة ما بين كلين شخصيين، وذلك عوض أن يبرز خط الفصل ما بين الخاص والعام ليتوزع حواليه ما يجوز إظهاره وما يجب إمساكه في نطاق العلاقة بين مواطنين. فالحال أن «الطائفي» - وهذا ما يشير إليه هابرماس[٩] - يرقى إلى عهد كان العام والخاص لا يزالان فيه متواصلين لا متواجهين. ذاك سبب العسر الذي تعانيه الدولة وهي تجهد لضمان استقلال العام عبر توكيد استقلالها هي. ذاك أيضاً سبب ما أشرنا إليه من ضرورة لإعادة النظر في تصور «الفساد». لا بدع أن مضمون هذا التصور يتبع الصورة «الغالبة» التي يحملها كل منا عن نفسه وعن الغير وهو يتبع أيضاً، في بلد على شاكلة لبنان، موقع كل واحد من النزاع ما بين الانتماءات الجماعية. لا يمكن للمرء أن يتهم نفسه بخيانة الدولة إذا كان قد اختار سلفاً أن يرعى في مواجهة المصالح التي لهذه الأخيرة، مصالح طائفة دينية. هذا إن لم تستأثر برعايته مصالح العشيرة.

ولقد أثبتت هذه التشكيلات التقليدية التي ورثناها من عصور أخرى قدرة خارقة على البقاء برغم التغيير. فهي تنقل عدواها إلى البنى الجديدة وتتنكر في أزياء مبتكرة وإن كان هذا يضيمها قليلاً أو كثيراً. وأما الاسلام فإنه قسم العالم بالخط الفاصل ما بين الحرام والحلال وأشاح عن ذلك الفاصل ما بين الخاص والعام فبقي هذان اللفظان غريبين عن مصطلحه السياسي[١٠]. وقد أقر الشرع الإلهي، دفعة، ما هو حرام وما هو حلال بخلاف الخاص والعام اللذين يكتفي القانون العلماني بإدارتهما مجتهداً في إصلاح التوازن بينهما وفي حل النزاعات متوسلاً إلى ذلك التسوية بعد التسوية.

ذاك هو الوجه الذي تتشابه فيه تعبئة الأجساد المتشبعة بالشرع وتعبئة الطوائف المتوجسة مما يهددها والحريصة على سلامتها. فإن كلتا التعبئتين تحصل باسم قانون مطلق فلا يقبل تبديلاً ولا مزاحمة. وأما الديموقراطية فهي تقع، في نهاية عمل التجريد الذي تباشره، على مبدأ الحد وتتوصل منه إلى مبدأي التغيير والتداول. وتشع مقاومة الديموقراطية من هذين النوعين من «الهيئات» أو «الأجسام». ولا نرى الطوائف المسيحيّة الشرقية (وبخاصة ما كان منها في لبنان) أقل توجساً من الإسلامية حيال احتمال التوصل إلى إرساء ديموقراطية فعلية في المجتمع. فهذه الطوائف ترتجي من أسبقيتها إلى تقبل قيم الحداثة أن تسعفها في حفظ هويتها لا أن تيسر اندماجها. لذا تسير في اتجاه الديموقراطية مرحلة من الطريق تنتهي إلى حفظ مصالحها الاستراتيجية وأولها مصلحتها في البقاء. والأمر نفسه يقال في مذاهب الإسلام غير السني.

لا مراء في أن الإسلام قد عرف، شأنه في ذلك شأن المسيحية الغربية، طعم الهزيمة التاريخية. على أن البديل الذي أسفرت عنه هذه الهزيمة كان مستورداً أو نظر إليه على أنه كذلك فلم يتيسر له إلا اعتراف ضعيف الجذور بشرعيته. وكان على الدولة الحديثة أن تأتلف، في نهاية الأمر، ومكونات غريبة، إلى هذا الحد أو ذاك، عن طبيعتها، وهو ائتلاف لم تنجح الدولة دائماً في التوصل إليه من غير صراعات دامية. هكذا بقيت معايير تكوين السلطة وممارستها مزدوجة. وهو ما يفسر أن طلب الديموقراطية كان ضعيفاً ولا يزال. هذا الطلب يصدر أولاً، عن العواقب السلبية التي يجرها النظام المتناقض القائم، على حقوق الأفراد والجماعات وأمنهم. وهو لا يتبع إلا تبعيّة ثانوية تحديث النخب الذي يبقى مشكلاً بدوره في الكثرة من الحالات. لذا لا يصحب طلب الديموقراطية انتماء مستقر استقراراً كافياً إلى قيم السلوك الديموقراطي وإلى التحولات التي لا بدّ أن تفرضها القيم المذكورة في المواقف المتصلة بالحياة الخاصة وبالحياة العامة سواء بسواء.

نعلم أن الثورة الفرنسية داست على «الهيئات الوسيطة». وللمشروع الديموقراطي الذي ننتظر فيه هنا أن يفهم كلمة «هيئة» بالمعنيين: معنى الصورة الجسدية ومعنى الجماعة العضوية. فهل يفلح أولياء المشروع الديموقراطي، وهم يديرون دفته بين هذه الهيئات كلها، في أن يجنبوه عدوى العنف المقيم في كل الأجساد؟□

(٥) - م م، ص م.

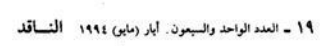
(٦) - م م، ص م.

(٧) - Lefort, Claude, **Essais sur le Politique**, Seuil, Paris 1986, P.29.

(٨) - Schacht, Joseph, **Introduction au Droit musulman**, Maisonneuve et Larose, Paris 1983, P. 108.

(٩) - Habermas, Jurgen, **L'Espace public**, Payot, Paris 1986, P. 29.
وراجع أيضاً في شأن «الطائفي»:
Freund, Julien, **l'Essence du politique**, Sirey, Paris, 3ème éd. 1986, P. 305-310.

(١٠) - لا نعثر على مصطلحي «الخاص» و«العام» بين مداخل الموسوعة الاسلامية:
L'Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition E.J. Brill (Leiden) et Maisonneuve et Larose (Paris), 6 volumes parus à partir de 1975.
وهما غائبان أيضاً عن مسرد الألفاظ العربية الملحق بكتاب برنارد لويس Lewis, Bernard **Le Langage politique de l'Islam**, Gallimard, Paris 1988.
وعن ذلك الملحق أيضاً بكتاب جوزف شاخت، م م. وتثبت المعجمات العربية القديمة (وبعض الحديثة أيضاً، وهي تنقل عن القديمة) المعاني اللغوية والمنطقية... إلخ لهذين اللفظين ولا تأتي على ذكر معنى سياسي أو فقهي لهما.



القبض على الإله

صورة الشيطان في الثقافة الإسلامية

تركي علي الربيعو

■ في بداية هذه المقالة، أود التأكيد على عدة أمور هي:

أولاً - إن البحث لا يركن إلى الصورة التقليدية التي بثها البيان العربي الاسلامي في رؤيته لصورة الشيطان. ولا يسير في الظلال الوقائية لها بمقدار ما يعتمد عليها، في إطار الدراسة المقارنة التي تتفتح على آفاق جديدة.

ثانياً - إن البحث يحاول - وبمقدار ما ينجح - أن ينحي جانباً الأسئلة التي تستقي معقوليتها مما أسماه أركون بـ«العقل التعليلي» والذي هو منوع من منوعات الفكر الإيجابي والذي يمتد كما يرى باحث عربي معاصر من أبي جهل إلى طه حسين[1]. ونضيف نحن إلى صادق جلال العظم في كتابه الموسوم بـ«نقد الفكر الديني»، حيث نرى أن هذه الأسئلة التي تتمحور حول مدى صحة الظواهر الميثولوجية التي عرفتها الثقافات الكبيرة ومنها الثقافة الاسلامية، لا تزال تفتقر إلى المنهج في دراسة الميثولوجيات القديمة المنهج الذي طورته الثورة الحديثة في مجال العلوم الإنسانية. ولذلك فإنها - أي هذه الأسئلة - سرعان ما تنزلق إلى أحكام انطباعية سريعة تحكم على البحث العلمي في هذا المجال إلى أن ينقاد إلى آفاق مغلقة. وفي رأينا أنه في مجال الميثولوجيا ليس السؤال الهام عن مدى صحة الظواهر الميثولوجية، بل عن الهدف منها.

ثالثاً - لا يهدف البحث إلى إعادة الاعتبار للشيطان، باحترامه وتبجيله كما دعا إلى ذلك ومنذ أكثر من عقدين ونيف صادق جلال العظم، بمقدار ما يسعى إلى إعادة رسم لصورة الشيطان داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية كبطل محوري. إذ إنه غالباً ما يكون الممسوخون والملعونون والمصلوبون هم أبطال الثقافة.

رابعاً - إن البحث يُيمم وجهه شطر النصوص الإسلامية، التي تحيط بالنص القرآني الكريم، وتدور من حوله بالشرح والتفسير والتأويل، وتقوله ما لا يقوله، وتحجبه في أحيان كثيرة وتحل محله. حيث تشكل هذه النصوص بمجموع حرتقاتها - يقابل فعل الحرتقة بالفرنسية brecoler كما شرح ذلك ستروس في كتابه الشهير «الفكر البري» - وتدفع إلى آفاق جديدة، لنقل إلى آفاق ميثولوجية جديدة وتختلف من مفسر إلى آخر وتصلح من وجهة نظرنا لأن تكون «بياناً من أجل الأسطورة في الاسلام».

البحث عن صورة الشيطان في الثقافات السابقة على الإسلام، هو دائماً بحث في صورة الإله النقيض للإله الأكبر والذي كثيراً ما يقود ثورة ضد هذا الأخير، وتنشأ على إثرها حرب طاحنة تنتهي بإعدام الإله النقيض على مذبح العنف السياسي. لكن هذا الاعدام سرعان ما يصبح فاتحة لنظام ثقافي جديد يرسي قواعده على فكرة الأضحية. فالأضحية بدمها المقدس المراق، تضع حداً لاقتتال الأخوة - الأخوة السوسيولوجيون أو البيولوجيون - وتنحي الضعف جانباً، تنقله إلى مستوى آخر، لكنها تجعله في النهاية على شكل حقيقة خارج متناول الإنسان.

في هذا البحث، سوف أرسم صورة الشيطان داخل حقل الثقافة العربية الاسلامية بالمقارنة مع صورة الشيطان في ميثولوجيات الخلق القديمة وأشير هنا إلى «ملحمة الخليقة البابلية»، وإلى ملحمة بابلية أخرى تعرف بـ«ملحمة أتراحاسيس». وذلك بهدف التأكيد على وحدة ثقافة المنطقة العربية أولاً. وثانياً: التأكيد على الإختلاف داخل حقل هذه الثقافة، الإختلاف الذي نعثر عليه بصورته البيانية الرائعة داخل حقل الثقافة العربية الاسلامية.



تتحدث ملحمة الخليقة البابلية تحت عنوان «حينما في العلى» عن صراع دموي داخل المجمع الإلهي. ونظراً إلى طول الملحمة فإني سوف أقوم باختصارها. فالاختصار عدا كونه وسيلة تعليمية للقارىء، فإنه وكما يقول ستروس نوع من المقاربة المسبقة لنموذج نحاول إنشاءه[1]. فـ«حينما في العلى» لم يكن هناك إلا «آبسو» الأب الكلي و«تيامة» الأم، جاء إلى الوجود الكثير من الأولاد لخمو ولخامو ثم إنشار وكيشار، ثم آنو Anu، الذي أنجب إله الحكمة أيا EA. وبمرور السنين يكثر الأبناء، ويكثر معهم ضجيجهم الذي يقض مضجع «آبسو» فيقرر بالتعاون مع وزيره ومطيب كبده «ممو» التخلص منهم. يعلم الأبناء بخطة «آبسو» فيحزموا أمرهم ويتمكنون بقيادة أيا وبفضل تدبيره وسحره من قتل الأب آبسو والحلول محله. تستشيط الأم تيامة غضباً لمقتل زوجها، وتنصب كنكو Kungo خلفاً له وتسلمه قيادة الجيش المؤلف من أفاع وكلاب مسعورة ووحوش مروعة.. إلخ. يرتعد الأبناء فرقاً، يتشاورون فيما هم فاعلون، وسرعان ما يقع اختيارهم على «مردوخ» ابن أيا، والذي سوف يتصدى لـ«تيامة» ويقتل كنكو، يقبل بالمهمة لكنه يشترط في المقابل أن تكون له السيادة على الجميع، يتوجه الجميع وعندها يبدأ بالاستعداد لقتال جيش تيامة، يتسلح بالقوس والسهم والشباك، وينزل إلى المعركة حيث يتمكن من قتل تيامة وشقها نصفين وأسر كنكو ورفاقه وتكبيلهم ووضعهم في السجن. بعد ذلك يخصص الرقيمان السادس والسابع من الملحمة لتمجيد مردوخ إلهاً للتوحيد البابلي.

في معظم ملاحم الخلق يشكل العنف بنية الملحمة، لكنه بنية من جهة ومكتسب من جهة ثانية يجب الحفاظ عليه في الطقوس وإعادة تحيينه من وقت إلى آخر. وفي معظم الميثولوجيات يشكل ذبح مخلوق أسطوري من قبل معشر الخلق الأسطوريين مكتسباً من جهة يجري الحفاظ عليه من خلال الطقوس وإعادة تمثيله مع تلاوة النص الميثولوجي، وفاتحة لنظام جديد تمثل الميثولوجيا متنه من جهة أخرى. فمنه تنبثق مجمل القواعد والتابوات والمظاهر الثقافية التي سيتمسك بها الإنسان لاحقاً. من هنا يرتدي هذا العنف البنيوي طابع العنف المؤسس أو العنف المقدس والذي يمثل كما يرى جيرار أثمن ما يملكه الإنسان بداية ويهمه الحفاظ عليه[2].

إن الذبح الأول، ذبح آبسو من قبل جميع الأبناء، وعدا عن كونه يستدعي حضوراً أوديبياً، فإنه يؤسس للإختلاف الأول داخل المجمع الإلهي. فمنذ ذلك الحين انقسم المجمع الإلهي إلى قسمين متمايزين، الأنوناكي Anunaki آلهة السماء، والإيجيجي Egigi آلهة الأرض والتي تقع عليها مهمة فلاحة الارض وإعمارها وخدمة آلهة العلى (السماء). أما الذبح الثاني وأشير إلى ذبح كنكو المنصب خلفاً لـ«آبسو» والذي يأخذ شكل طقس، فإنه يؤسس لوضع جديد، لديمومة نظام جديد فلا ديمومة بدون ذبيحة، كما يقول إلياد. تقول الملحمة:

«كبلوه، وأودعوه السجن أمام أيا
وعاقبوه، بقطع عروق دمه
ومن دمه خلقوا البشر
وفرض (أيا) عليهم عبادة الآلهة
وصفح عن الآلهة الأخرى».

إن كنكو في الملحمة يخرج على أوامر الآلهة وينتهك حرمتها، ويدمر كل الفوارق التي أرسى قواعدها أيا إله الحكمة. وبتدميره للفارق، يغدو الكون مسرحاً للعنف التبادلي بين الأخوة، ويصبح النظام الثقافي الذي أرساه أيا بذبح آبسو موضع شك ما لم يؤسسه ذبح آخر بصورة أدق ذبح كائن ميثولوجي يقدم كأضحية على مذبح النظام الجديد والذي سيرسي قواعده مردوخ. ذبح يشارك فيه الجميع ويأخذ شكل طقس جماعي.

إن الأنظار جميعها تتجه إلى كنكو. والإله مردوخ يتساءل بصيغة العارف/ الجاهل موجهاً كلامه إلى معشر الآلهة/ الإيجيجي عن الذي تسبب في النزاع وانتهك حرمة الآلهة. يقول مردوخ:

«حقاً، لقد صارحناكم من قبل بالحقيقة،
والآن ينبغي لكم أن تقولوا الحق وتقسموا باسمي،
من ذا الذي خلق النزاع
وحرض «تيامة» على الثورة وهيأ للحرب
فليسلم من سبّب النزاع
ولأحمله جريرة ما اركتب، فتعيشوا بسلام
فأجابه الإيجيجي الآلهة العظام
«يا مالك آلهة السماء والارض» يا مشير الآلهة وسيدهم
إنه كنكو الذي خلق النزاع
وحرض تيامة على الثورة، وهيأ للحرب»[1].

عندها يلعن كنكو ويصبح شيطاناً، ثم يقدم كقربان على مذبح العنف التبادلي، يساهم الجميع في تقطيع عروقه وفي تمزيقه. فالكل مجمع على ممارسة العنف ضد الضحية. فالإجماع على العنف سرعان ما يتسبب في عودة النظام والسلم إلى العالم، عندها يبدأ مردوخ بتنظيم العالم ووضع القواعد له والمضمخة بدم كنكو. ولعل الأهم من هذا كله هو خلق الإنسان من دم كنكو. هكذا نجد أنه إذا كان الذبح الأول قد أسس للإختلاف داخل المجمع الألهي. فإن الذبح الثاني يؤسس لاختلاف جديد بين الآلهة من جهة وبين البشر الذي

الفني يرتبط دائماً بما هو شيطاني



جبلوا بدم الشيطان كنكو والذي سيجري بعروقهم إلى يوم القيامة.

في ملحمة أتراحاسيس، هناك ثورة ضد الإله الأكبر، يقودها الإله النقيض وصاحب الشخصية القوية والمكنى بـ«دي - إيلا»، فقد ناءت الآلهة Egigi بالمشقة والعمل يوم كانت الآلهة مثل البشر تنوء بالتعب والمشقة. تسير التظاهرة باتجاه مسكن إنليل Enlil، يحيطون به، بالمعبد الذي يسكنه الإله، مصرين على الثأر لوضعيتهم الدونية، يصيب الذعر إنليل، فيطلب اجتماع الآلهة الكبار الأنوناكي Anunaki، يتشاور معهم في الأمر وفيها هم فاعلون، ثم يرسل وزيره «نسكو» ليستفسر عمن حرضهم، عندها تدرك الآلهة ما يبغي، إنه يبحث عن كبش فداء فتجيبه:

«إن كل واحد منا نحن الآلهة مصمم على أن يخوض المعركة

لقد قتلنا العمل الشاق

أجل إن عملنا صعب وعناءنا كبير».

يرق قلب إنليل وتسيل دموعه، يتشاور مع الآلهة، وسرعان ما يخطر في لبه أن يخلق الإنسان، عندها يطلب إله الحكمة «أيا» أن يحضروا آلهة النسل نتنو Nintu لتخلق الانسان ليحمل عن الآلهة أعباءها. تطلب نتنو من أيا أن يعطيها الطين الطاهر. تقول الملحمة:

«وذبحوا في مجلسهم «دي - إيلا» الذي كانت له شخصية

ومع لحمه ودمه

مزجت نتنو الطين

ثم استمعوا إلى الطبل لما تبقى من الوقت

فكانت روح من لحم الإله، ونودي بالإنسان الحي رمزاً لها»[5].

في ميثولوجيا الخليقة الإسلامية فتوحات هامة فيما يتعلق بصورة الشيطان في الثقافة الإسلامية. وسأعتمد في قراءتي لهذه الصورة على ثلاثة مصادر تفسيرية كبيرة. الأول: تاريخ الأمم والملوك للطبري والثاني: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي والثالث: الكامل في التاريخ لابن الأثير.

في تاريخ الأمم والملوك يحدثنا الطبري بمجموعة من الروايات منها:

أ - حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، قال: حدثنا المبارك بن مجاهد، عن فلان... عن ابن عباس، قال: إن من الملائكة قبيلاً يقال لهم الجن، فكان إبليس منهم، وكان يسوس ما بين السماء والأرض فعصى، فمسخه الله شيطاناً رجيماً.

ب - حدثنا موسى بن هارون، قال: حدثنا فلان... عن ابن عباس وعن ناس من أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلّم: جعل إبليس على سماء الدنيا، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن. وإنما سموا الجن لأنهم خُزّان الجنة.

ج - حدثنا عثمان بن سعيد، قال: حدثنا فلان.. عن ابن عباس، قال: كان إبليس من حي من أحياء الملائكة يقال لهم الجن خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، قال: وكان اسمه الحارث. فأول من سكن الأرض الجن فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتلوا بعضهم بعضاً، قال: فبعث الله إليهم إبليس ومن معه في جند من الملائكة وهم هذا الحي الذي يقال لهم الجن. فقتّلهم إبليس ومن معه حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال، فلما فعل إبليس ذلك اغتر في نفسه، وقال صنعت شيئاً لم يصنعه أحد.

د - حدثنا علي بن الحسن، عن فلان.. عن سعد بن مسعود، قال: كانت الملائكة تقاتل الجن فسبي إبليس[9]. ابن الأثير في الكامل في التاريخ يقول: روى أبو صالح عن ابن مسعود ومرة الهمداني أنهما قالا: لما فرغ الله تعالى من خلق ما أحب، استوى على العرش، فجعل إبليس على ملك سماء الدنيا، وكان من قبيل من الملائكة يقال لهم الجن وإنما سموا الجن لأنهم من خزنة الجنة. وكان إبليس مع ملكه خازناً فوقع في نفسه كبر وقال: ما أعطاني الله هذا الأمر إلا لمزية لي على الملائكة[10].

ما نستنتجه مما سبق، أن معظم ملاحم الخلق التي يشكل العنف التبادلي بنية لها، تتمحور حول النقاط التالية.

أولاً: عصيان عام يقوده إله أو ملاك ذو شخصية قوية، كنكو في ملحمة الخليقة البابلية، دي - إيلا في ملحمة أتراحاسيس، إبليس في ملحمة الخليقة الاسلامية، عصيان موجه ضد الإله الأكبر احتجاجاً، على وضعية دونية يعيشها وأتباعه.

ثانياً: حدوث حرب طاحنة يقودها الإله الأكبر، مردوخ في ملحمة الخليقة البابلية، إنليل Enlil في ملحمة الخليقة البابلية (أتراحاسيس)، الله وملائكته في ملحمة الخليقة الإسلامية، تنتهي بانتصار الإله الأكبر وإخماد الثورة والفتنة وتوجيه مسارها وجهة أخرى.

ثالثاً - القبض على الإله المحرض، قتله وتشريده أو مسخه وتحميله وزر الخطيئة، ثم خلق الإنسان من دمه، وبذلك تصبح الخطيئة أصلية وأزلية. لكن هذا الإعدام للإله النقيض يأخذ طابعاً طقسياً وطابع الاعدام العسفي المحرر والذي سوف يصبح فاتحة لنظام جديد يرتكز في مرجعيته على الأضحية.

إن تقديم إبليس على مذبح العنف التبادلي ومسخه شيطاناً، من شأنه أن يضع حداً لهذا العنف، وأن يؤسس

(1) - حسن قبيسي، رودنسون ونبي الاسلام (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١) ص ٢٦ - ٣٢.

(2) - ستروس، حوار أجراه معه ريمون بيللور، ص ١١- ١٢. مجلة بيت الحكمة، العدد الرابع، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧.

(3) - رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة عبد الهادي عباس وهواش (دمشق، دار الحصاد، ١٩٩٢.

(4) - طه باقر وبشيرفرنسيس، ملحمة الخليقة البابلية، مجلة سومر، ج١ و٢ - ١٩٤٩. ص ١- ٣٧ - بغداد.

(5) - حول ملحمة اتراحاسيس انظر:

أ - فاضل عبد الواحد علي، ثم جاء الطوفان، سومر، المجلد (٣١) - الجزءان الأول والثاني ص ٣- ٣٧ - ١٩٧٥.

د - طه باقر وبشيرفرنسيس، ملحمة جلجامش والطوفان، سومر ج٢ مجلد ٦، ص ١٥٤- ١٧٩ - ١٩٥٠.

(6) - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت، دار التراث، بدون تاريخ نشر) ص ٨١.

(7) - ابن الأثر، الكامل في التاريخ (بيروت، دار صادر ودار بيروت، ١٩٦٥) المجلد الأول ص ٢٤ - ٢٥.

(8) - الطبري، المصدر السابق، ص ٨٢.

(9) - المصدر نفسه، ص ٨٤.

(10) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ)، المجلد العاشر (١٩ - ٢٠) ص ١٧٨ - ١٧٩.

للإنقسام داخل المجمع الإلهي، فلا أساس يدوم بدون ذبيحة وأن يؤسس لنظام جديد يقوم على الإختلاف. إن مسخ إبليس يحول العنف عن مساره التبادلي إلى مسار آخر، لنقل إلى مستوى العنف السياسي المؤسس، بهذا يغدو إبليس/ الشيطان بطل النظام الثقافي الذي يؤسس على ذبحه. ففي معظم الثقافات يكون الممسوخون أبطالاً للنظام الثقافي الذي أرسيت دعائمه من قبل الإله الأكبر.

في ملاحم الخلق السابقة، نجد أن فعل الخلق هو إعادة تشكيل وصياغة لشيء عجيب وجديد، ففي ملحمة الخليقة البابلية، تقوم الآلهة بإحضار الإله العاصي والنقيض كنكو، وبعد أن يقيدوه، ينزلون به الحكم، فيقطعون شرايينه، ومن دمه يخلق لولو Lollo الإنسان السحيق. وفي ملحمة أتراحاسيس الفكرة نفسها، فسرعان ما يعقب الاعدام العسفي والذي يرافقه صوت الطبل عمل ناجح، يخلق لولو من دم الإله المتمرد «دي ـ إيلا» وتنفخ فيه الروح، ليحمل النير ويريح الإله من أعباء العمل.

في ملحمة الخليقة الاسلامية، يخلق الإنسان من طين منتن، لكنه طين كان الشيطان قد وطئه، فهو ملك الارض قبل أن يملكها الإنسان. ففي ذكر خلق آدم، يأتي الطبري بروايتين، الأولى متفق عليها والثانية ينفرد بها عن غيره.

تقول الأولى: إن الله لما أراد خلق آدم، بعث جبريل عليه السلام إلى الأرض ليأتيه بطين منها، فقالت الارض: إني أعوذ بالله منك أن تنقص مني شيئاً، فرجع ولم يأخذ وقال: يارب عاذت بك فأعذتها، فبعث ميكائيل فعاذت منه فأعاذها فرجع فقال كما قال جبريل. فبعث ملك الموت فعاذت منه، فقال: وأنا أعوذ بالله أن أرجع، ولم أنفذ أمره، فأخذ من وجه الأرض، وخلط فلم يأخذ من مكان واحد[8].

الرواية الثانية: عن ابن عباس، قال: بعث رب العزة عز وجل إبليس، فأخذ من أديم الأرض، من عذبها وملحها فخلق منه آدم[9].

هكذا تظهر لنا الرواية الثانية أن آدم جبل بيد إبليس قبل أن تجبله يد الله، لذلك ليس غريباً أن يخرج على أوامر ربه. وبهذا الخروج يمهد للاختلاف بين أهل السماء وأهل الأرض.

إن الشيطان يجري في الإنسان مجرى الدم. هذا ما يقوله الحديث الشريف. ويذهب القرطبي إلى أبعد من ذلك. ففي تفسيره لسورة الناس، الآية «من شر الوسواس الخناس» يقول: قيل: إن الوسواس الخناس ابن لإبليس، جاء به إلى حواء، ووضعه بين يديها وقال: إكفليه فجاء آدم (عليه السلام) فقال: ما هذا يا حواء، قالت: جاء عدونا بهذا وقال لي: إكفليه. فقال: ألم أقل لك لا تطيعيه في شيء، هو الذي غرَّنا حتى وقعنا في المعصية؟ وعمد إلى الولد فقطعه أربعة أرباع، وعلق كل ربع على شجرة، غيظاً له، فجاء إبليس فقال: يا حواء، أين ابني؟ فأخبرته بما صنع به آدم (عليه السلام) فقال: يا خنَّاس، فحي فأجابه فجاء به إلى حواء وقال: إكفليه، فجاء آدم فحرقه بالنار، وذر رماده في البحر، فجاء إبليس فقال: يا حواء، أين ابني؟ فأخبرته بفعل آدم إياه، فذهب إلى البحر، فقال: يا خناس، فحي فأجابه، فجاء به إلى حواء الثالثة، وقال: إكفليه. فنظر إليه آدم فذبحه وشواه، وأكلاه جميعاً، فجاء إبليس فسألها فأخبرته، فقال: يا خناس، فحي فأجابه [فجاء به] من جوف آدم وحواء، فقال إبليس: هذا الذي أردت، وهذا مسكنك في صدر ولد آدم[10].

في معظم ملاحم الخلق، يرتبط الشيطان بامرأة، كنكو بـ«تيامة» وإبليس بـ«حواء». وهذا الارتباط يكتسي دلالة كبيرة. إنه التقاء ممسوخين ومكبوتين. وإذا ما أخذنا بالتعريف الذي يرى أن الفن هو عودة ما هو مكبوت. فليس غريباً أن يرتبط الفن بما هو شيطاني، فالفن يرتبط بإيروس، واللذة كذلك. وهذا ما يجمعه الشيطان بنفسه خاصة وأنه يجري منا مجرى الدم. ولذلك ليس غريباً أيضاً أن تحارب الأشكال الفنية التي تحاكي المكبوت في ظل الثقافة العربية الإسلامية، بصورة أدق، في ظل ثقافة جنسانوية، إسلاموية لاحقة وأكثر قمعية. □





الرجل - النملة

محمد نور الدين
قاص من مصر

■ استشعر عمق وجسامة الإهانة، عندما صفعته زوجته بكلمات حادة مزدرية، بحضور أولادهما المراهقين بحجم البغال. صرخت فيه بملء شدقيها المدملجين وصدرها الطافح بالشهوة المكبوتة: «أنت زوج لا تنفع ولا تشفع!!».

تدفق الغضب العنيف في جميع مجاري الدم بجسده الهائل. تقمص لون إشارة المرور الصفراء. أعلن ظاهره عن حالة استعداد وتحفز قصوى للانقضاض على شريكة عمره الجاحدة. تلقت الشفرة بسخرية، لم تمهله، استحالت إلى ابتسامة وعيد حمراء بلون الخطر، متوهجة بلون الشبق الذي يعتصر كيانها بلا طائل. أمطرته بوابل بعد وابل من نظرات الاستخفاف والاحتقار. يبدو أنه لم يكن مدرعاً بشكل جيد، فقد استشعر في الحال انهياراً عاماً في جسده، وخزياً فادحاً في مواطن اللذة. لم يتمكن من مواصلة عنتريته التي لوح بها. راح يتداعى ويتحول إلى مجرد راية استسلام بيضاء فوق باب قلعته..

تزلف أليها بسيل من ابتسامات الاستجداء سالت من بين شفتين متقلصتين مرتعشتين، تلتها وغشيتها ابتسامات تائهة غائمة. رعدت ضحكات وقهقهات واعية انفجرت عن صدور أبنائه. اصطدمت برأسه مباشرة. أوشكت أن تفقده توازنه. تماسك. استطال عنق الزوجة. فردت متعمدة كل صدرها متباهية بفخامة نهديها في لحظة عناد وتحدٍّ لنظرات العجز والكساح اللذين فاضت بهما عيناه الدامعتان..

لم يشأ أن يطيل ضحكات من كانوا أبناءه. تراجع إلى الخلف. لم ينكص على عقبيه. ظل يتراجع بنعومة. كانحسار ظلال الأشياء وقت الظهيرة. ابتلعته حجرة نومه عبر بابها المفتوح. أسرع بغلق بابها الضخم في وجوههم. لم يدر لماذا أغلقه في الحال؟! أليحول دون وصول ضحكاتهم النارية إلى أدق مشاعره؟! أليضع سداً منيعاً بين بركان شهوتها المندفع من عينيها، وبقايا رجولته الخامدة؟! ألينسى كل ما حصل ويتفرغ لممارسة هوايته التي راح يشغل نفسه بها؟! هواية متابعة طوابير النمل التي تحمل دقائق الفتات صاعدة بها بصبر وإصرار إلى الشق العرضي في أعلى جدار حجرة نومه لم تكن ضحكاتهم قد اضمحلت بعد عندما التصقت نظراته المبتلة بطابور طويل ومتصل من النمل الصغير الأحمر شرع يتأمله بعمق وانبهار حدث نفسه «لا بد لمن يعيش مع أسرتي من صبر النمل!.. ليتني كنت نملة!! لماذا لا أتعلم منه الصبر وطول النفس في التعامل مع زوجتي وأولادي؟! ربما تمكنت في نهاية الأمر من احتلال مكاني السابق على قمة أسرتي!»..

استكان للحظات إلى أمنيته فانتعشت مشاعر الانتصار الراكدة لديه منذ فترة. لكن ما أن برق في أفق نفسه سعار نظرات زوجته المحرومة من رجولته التي كانت.. حتى خالطه من جديد ألم الانكسار. واجه نفسه بالحقيقة: «ليس الصبر هو المطلوب، لا بد أن أكون نهراً شهياً عذباً يطفىء كل حرائق جسدها. لقد جربت كل شيء ولم أتحول إلى نهر متدفق. منذ أن جفت ينابيعي هجرني حبها واحترامها. لم أترك طبيباً. لم أترك عطاراً. لم أترك وصفات الأصدقاء والأعداء. المرأة تنذرني، تختلس النظرات إلى الرجال الآخرين، تتلمظ لصدورهم العريضة وسيقانهم المنفرجة. لقد صرت بالنسبة إليها عائقاً على طريق أنوثتها، رددتها أكثر من مرة، كأنها كانت تصب في مسامعي رصاصاً منصهراً. نسيت أيام كان الزمان زماني. تنكرت لأوقات كانت تستجير فيها بالخالق من عنف فحولتي. لم يعد أمامي غير التفكير في طلاقها، لكن كيف أتقبل وضعي المهزوم بقية العمر؟! كيف أمنحها الفرصة لتجعل مني أضحوكة وسخرية وهي



تتمرغ في أحضان شهوة رجل آخر يتزوج حرارة أعوامها الخمسة والثلاثين؟! إن الموت أكثر رحمة من أن يتم هذا، وأنا أملأ رئتي بالشهيق. لماذا لم أفكر في الموت حتى الآن؟!».

توقف طويلاً أمام الفكرة الأخيرة. عاد لمتابعة النمل: جذبه هذا النشاط الذي يتمتع به النمل في سعيه بلا هوادة من أسفل إلى أعلى، والهبوط مرة ثانية، دون كلل، دون كسل، يمارس عمله بلذة ومتعة! نشاطه يشبه نشاط النحل. نصحه البعض بغذاء ملكات النحل، بالرغم من ثمنه الباهظ اشتراه ولم يحقق معه نفعاً! تأمل بإعجاب هذه القبلات المتبادلة بين نملة وأخرى. استشعر همساً جنسياً لاهباً وراء قبلات النمل المتواصلة. تقدم إلى طابور النمل الذي يسبح فوق الجدار. مد يده تجاهه بأطراف أنامله تمكن من الإمساك بواحدة كانت تقبل الأخرى. قربها من فمه همس إليها بحسد: «يا لك من محظوظة. أعجزت أن أفعل مثلك؟! ألن تكلميني وتبوحي لي بسر نشاطك الجنسي المتأجج!! ألا تكشفين لي عن مواطن السعار الجنسي في أجساد النمل الدقيقة؟!».

استمع إليها للحظات، لم يسمع منها شيئاً يريحه. هاجمته فكرة غريبة. لماذا ينتظرها حتى تخبره عن سرها؟ لماذا لا يبتلعها كلها؟! فربما عثرت معدته على المادة التي يختزنها النمل وتساعد على تأجيج رجولته من جديد. لو كان بها سم قاتل سيريحه من هذه الدنيا التي هجرته بالرغم من بقائه حياً..

لم يتلكأ. وضعها على طرف لسانه. ضغط عليها بنابيه. لم يكتف بواحدة. التقط الثانية. لم تسعفه أنامله. مد لسانه إلى الجدار. اقترب إلى الطابور. استحال إلى حيوان آكل النمل. طفق يلعق الجدار، يلتهم النمل. خامرته فكرة سكنت في اللاشعور «ماذا لو أدى هذا إلى أن أصير نملة كبيرة؟» رحب بالفكرة، لم يفزع منها، تمناها بعمق وحدة. واصل مطاردة ما تبقى من النمل المذعور المبعثر فوق الجدار عقب إحساسه بالكارثة التي داهمته. لم يبقِ على نملة واحدة، بل تملكه شعور قوي بضرورة الوصول إلى النمل المختبىء في الجحور. لاحقها. لم يترك نملة في الحجرة. لم يزل يشعر برغبة هستيرية في التهام الكثير والكثير من النمل. لقد عقد العزم على العودة إلى سابق عنفوانه الرجولي، ودون ذلك الموت. أحس بطاقة هائلة تزلزل كيانه. كانت الطاقة تتنامى وتنتشر بين أعطاف جسده وتلهب ظهره. اقترب من المرآة. نظر إليها. لم يفاجأ بوجهه الذي استحال إلى وجه نملة كبيرة. لم يفزعه جسده الذي تشكل نملة كبيرة حمراء. شعر بغبطة تشظت في أنحاء جسده الفائر. همس إلى نفسه بابتهاج: «كل ما تمنيته قد تحقق. هكذا صرت نملة. الآن أستطيع أن أطفىء لهيب عشر نساء في حجم شهوة زوجتي. الآن يمكنني أن أسترد مكاني فوق قمة أسرتي..».

ما أن انفرج الباب وتقدم نحوهم بثقة رجل فحل حتى صرخ الجميع. لم يسبق لأي منهم أن رأى في حياته نملة كبيرة في حجم رجل تبتسم له. أبناؤه المراهقون ألقوا بأجسادهم الضخمة من نوافذ مسكنهم بالطابق الخامس. سمع ارتطام أجسادهم وتكسر عظامهم بحجارة الطريق وصراخ المارة، لكنه لم يعبأ بمن ضحكوا عليه من قبل. اتخذ طريقاً مستقيماً نحو زوجته التي قبعت في مكانها جامدة مذعورة. لم يتمكن عقلها المتوقف ولا تفكيرها المشلول أن يستنتج أن هذا الوحش الذي يقترب منها هو زوجها الذي هزمته منذ دقائق قد عاد الآن لينتصر عليها، ليهزمها هزيمة ساحقة. صرعها صوت يخرج من فم النملة الكبيرة كأنه الفحيح «لا تفزعي مني يا زوجتي الحبيبة، ها أنا زوجك قد عدت إليك فارساً لكي أمتطي شهوة مهرتي البرية المشاكسة. لا تخافي مني، لقد عدت نهراً متدفقاً حتى الفيضان، جئت لأطفىء كل حرائق جسدك الثائر».

لم يهتم بحالة الهلع التي حفرت أخاديدها في كل ملامح وجهها. لم يلق بالاً ليديها الضارعتين المرتعشتين تتوسلان في صمت أن يبتعد عنها. أمسك بها. لم تكن يداه تقبضان على لحم زوجته الدافىء بالرغبة. شعر بأصابعه تمسك بلحم ميت أخرج لتوه من ثلاجة حفظ الموتى. نظر في عينيها فلم يعثر على أثر لبريق الشهوة المكبوتة. في انطوائها حول نفسها اختفى جمال نهديها. لم يعد لديها ما تفخر وتتباهى به!! لم يعد عندها من النساء ما يشجع رجل في مثل عنفوانه على معاشرتها!! حتى احمرار وجنتيها المكتنزتين استحال إلى اصفرار الموت! صرخ فيها ليوقظها من موتها المفاجىء: «أنت ككل النساء لا تعرفين ماذا يرضيك على وجه التحديد!!». حمل جسدها البارد بين ذراعيه. ألقى بها من النافذة إلى الطريق. لم يهتم بالضجيج الذي فاض به الشارع. انطلق إلى بقية جحور النمل في بقية المسكن ليلتهم منها المزيد. □

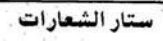
ديموقراطية نور أم سراديب ظلمة

عن مواقف العلمانيين من التيار الإسلامي

صالحي عبد الرازق

■ الديموقراطية مصطلح غمر الأفواه وملأ الفضاء، وطالما تباهى به الكثيرون، وطاف طيفه بالعديد من الهجد والنوام والمتقاعسين. واستعملته طائفة في وجه نقيضتها واتهمتها بخرقه وتعدي حدوده وأحكامه، من مثل ما فعل العلمانيون في صراعهم مع الاسلاميين، وأنا أقف عند ديموقراطية التيار الأول في تعامله مع التيار الثاني، وهنا لا بد لي من أن أتناول الموضوع من زاويتين اثنتين: الأولى تتصل بالأنظمة الحاكمة وأشكال السلطة/ الحكم في وطننا العربي، والثانية تتصل ببعض مقولات مفكري العلمانية في وطننا العربي أيضاً.

لكي يقاس نظام ما ديموقراطياً لا بد من مراقبة سلوكه الرسمي تجاه مبادىء حقوق الانسان التي يهمنا منها الحقوق السياسية والمدنية كما جاءت في الاعلان العالمي لحقوق الانسان بتاريخ ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨ وهي تشمل: حق الحياة ـ وحق الحرية والأمن ـ وحرية التفكير والتعبير وتبادل الرأي والافكار ـ وحق التنقل من بلد إلى آخر ـ وحق طلب اللجوء إلى دولة أخرى هرباً من الاضطهاد ـ وحرية العقيدة والاجتماع ـ والحكم الذاتي ـ والحق في الجنسية ـ والحق في عدم الاعتقال التعسفي أو التدخل في شؤون الأفراد الخاصة والعائلية ـ ومنع العبودية والتعذيب الجسدي والمعنوي... إلخ.



ستار الشعارات

فإذا بحثنا عن هذه الحقوق عند أنظمتنا العربية في سياق تعاملها مع التيار الاسلامي، لا نجدها في أرض الواقع إلا نادراً. بل إن بعض الدول العربية ـ كالمغرب ـ رفضت المصادقة على البروتوكول الاختياري الأول المتصل بالحقوق المدنية والسياسية الذي يسمح لكل مواطن بأن يقدم شكوى ضد انتهاك حقوقه إلى لجنة حقوق الانسان التابعة للامم المتحدة، بدعوى أن هذه القوانين ليست سوى توصيات يؤخذ بها أو لا يؤخذ. فتحت ستار شعارات المصلحة العامة والنزاهة والحقوق والديموقراطية عمل العديد من الأنظمة على تحقيق المصلحة الخاصة والجثوم على صدور الشعوب العربية المسلمة. ذلك أنها في الوقت الذي دعت فيه إلى المساواة وحرية التعبير والانتماء، واختيار الشعب ممثليه في المؤسسة التشريعية واحترام هذا الاختيار لأن الديموقراطية في شكل من

كاتب من المغرب



أشكالها تعني حكم الشعب للشعب، نراها تبين عن وجهها الحقيقي وزيف ما تسميه ديموقراطيتها عندما تجد من ينافسها على الريادة والسلطة، ويناقضها فكراً وفهماً ونهجاً، فتضيق به ذرعاً وتلجأ إلى حظره ومنعه من شرعية لا تملك مشروعية احتكارها، وتحرمه حق مواجهة الشعب وترك الحكم عليه له وحده باعتباره قاعدة كل ديموقراطية. وليكن البقاء للأصلح أم إن أنظمتنا العلمانية لا تثق بمنهج علمنتها!

حتى إذا ما قَبِلَ أحد هذه الانظمة أن يخاطر بديموقراطيته وسمح للجماعات الاسلامية بالمشاركة في تمثيل الشعب رأيت منه عجباً، فإن اختار الشعب المؤسسة العلمانية الرسمية فأهلاً وسهلاً، طبول هنا وطبول هناك.. هذا هو الحكم الديموقراطي، ألم يخترنا الشعب؟ إذن الحكم شعبي ولا سلطة فوق سلطة الشعب. لكن إذا وقع ما لم يكن في الحسبان وانتصر الاسلاميون بالأغلبية ترى الأبواق الرسمية العلمانية وتلك التي تحس بفقد امتيازاتها السابقة اللاقانونية في حكم قانون الله، تجلجل وتدوي وتشجب وتشكك، فلا أهلاً ولا سهلاً، بل رصاص هنا، وسياط هناك، وترى الديموقراطيين المزيفين يستغلون بقاءهم على دواليب السلطة في البلاد، فَيَعْلون على سلطة الشعب، ويكبحون اختيار الأمة مُدّعين أن الديموقراطية مهددة وأن الخصم المنتصر ذو أفكار رجعية وانتحارية، فكأنهم أوصياء على الشعوب، والممثلون للديموقراطية دون غيرهم والحياة لها.

فعن أي ديموقراطية يتحدثون؟

نضرب لذلك مثلاً الجزائر. لما فازت الجبهة الاسلامية للانقاذ على جبهة الحزب الوحيد (الجيش الجزائري) الذي ظل يحكم الجزائر من وراء الحجرات الايديولوجية العلمانية، وقع المنتظر من دعاة الديموقراطية، فألغيت الانتخابات بإيعاز من نعرفهم جميعاً، وصودرت إرادة الاغلبية الجزائرية حتى إذا سيق محمد بوضياف لإحكام «اللعبة السياسية» ـ كما سماها هو نفسه ـ خاطب الشعب بعد أدائه اليمين كرئيس للمجلس الاعلى للدولة، فأكد على ضرورة احترام مؤسسات الدولة من قبل الجميع، وأن الديموقراطية تعني دولة القانون التي يسود فيها العدل والحق والمساواة بين الناس، ولا تعني الفوضى وإهانة مؤسسات الدولة، فعن أي ديموقراطية وأي قانون كان يتحدث بوضياف؟ خصوصاً أننا نعلم أن الديموقراطية هي جعل الأكثرية صاحبة الصلاحية في نقض الأمور وإبرامها.

هذا في دولة سمحت ـ سابقاً ـ للاسلاميين بالمشاركة السياسية والخطاب العلني إلى الجمهور، فما بالك بدول رفضت هذا الحق وحرمت منه عديداً من الأحزاب الدينية من دون أي سبب أو قاعدة قانونية مقنعة، في وقت أهدته إلى جهات يسارية ماركسية أعلنت حرباً ضد كل الاشكال الدينية والطقوس المخدرة ـ بزعمها ـ والمعيقة للحركة والتقدم إلى الامام، كما سمحت لنفسها باحتكار الاعلام المحلي وآلياته التي هي ملك للشعب قبل أن تكون ملكاً للدولة، وسخرتها في الهجوم على الاسلاميين شرقاً وغرباً دون أن تتيح لهم فرصة مخاطبة الأمة والدفاع عن أنفسهم وقضيتهم، فقذفتهم بتهمة الارهاب والعنف في حين مارست هي نفسها كل أشكال العنف الجائز بزعمهم للحفاظ على أمن غير موجود أصلاً، وعلى وحدة للدولة فُقِدَتْ داخلياً وخارجياً، بل عمد العديد من الأنظمة إلى مصادرة الحريات والحكم على أفراد القيادات الاسلامية دون أي محاكمة أو أي إشعار قانوني مكتوب أو شفوي، كما فعلت إحدى وزارات التعليم العالي في تونس عندما أصدرت مرسوماً تحت رقم ١٠٨ يمنع ارتداء الحجاب في المدارس والمعاهد قبل أن يعدل ويخص به المدرسات دون التلميذات. هذا إضافة إلى الاعتقالات التعسفية والخطف اللادستوري واللاشرعي، يدلنا على ذلك ما جاء في بيان منظمة العفو الدولية الذي قدم إلى هيئة الأمم المتحدة مؤخراً.

سفك الدماء!

هل كان المفكرون العلمانيون، والمدافعون عن العلمانية موضوعيين وديموقراطيين ومقتنعين بمستقبل ما يدافعون عنه؟

لقد رمى العلمانيون الاسلاميين بالعديد من التهم منها: أنهم جماعات تمثل خطراً على الديموقراطية، يتعصبون لأفكارهم، ويخلطون بين المقدس وبين المدنس ويجهلون علاقة التوازي بين الديني والتاريخي، ويغفلون الخلفية التاريخية والزمنية عندما يطالبون بتطبيق الشريعة الاسلامية، فيحملون لذلك لواء الظلامية والرجعية والجهل في مقابل التنويرية والتقدمية والعقل. بل إنهم عاجزون عن تقديم برامج سياسية، ولا يحسنون إلا التكفير والتجهيل، وسفك الدماء، وهدفهم السلطة والحكم لا الشريعة والدين.

الحقيقة إن العلمانيين في رميهم الاسلاميين بالسعي وراء السلطة والحكم يبينون عن لا ديموقراطية فكرهم لأن الاحزاب العلمانية تهدف هي الأخرى إلى السلطة الحالية والابدية من أجل تمرير مشروعها الفكري/ السياسي، فهل يصح لنا أن نقول لهم أنتم معاشر العلمانيين لا تسعون إلا إلى السلطة تحت غطاء خدمة الشعب، بدليل أن جل الاحزاب العلمانية المشاركة في الانتخابات في البلدان العربية ـ دون أدنى شك ـ تعمل كل ما في وسعها للتمويه على الجماهير الشعبية والضغط عليها معنوياً ومادياً بوعود فارغة وشعارات رخيصة لم تنل منها الأمة العربية إلا الازمات الاقتصادية المتتالية وكثرة الديون الخارجية وتدهور الاحوال الاجتماعية وتفاقم الفقر، وتكاثر نسبة البطالة في صفوف الشباب العربي المثقف، والضعف

علماني طلب اللجوء السياسي الى سويسرا هرباً من المسلمين

والوهن أمام الحملات العسكرية والتطهير العرقي ضد أمتنا الاسلامية والعربية، وأمام قرارات الاهانة والاحتقار التي يفرضها علينا ما يسمونه بالنظام العالمي الجديد. وأصبحت حكوماتنا تنفق الأموال الطائلة في كماليات لا يستفيد منها الشعب وأهل البلد. فهل تأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم!. تحللون الرغبة في الحكم لأنفسكم وتُحرّمونها على غيركم. ثم ما العيب في طلب السلطة والحكم والرغبة فيه من أجل نشر أفكار للشعب وحده الحق في رفضها أو قبولها؟ لأن الدين من غير سلطة، فلسفة محض كما قال أحد المفكرين: اقرأوا تاريخ العرب والمسلمين أيها العلمانيون. إن التاريخ الاسلامي القديم يدل على أن الدعوة الاسلامية بعد قيامها في صدور الناس، بحثت لنفسها عن إطار سلطوي يمكنها من الحفاظ على الدعوة وحمايتها، كما يمكنها من تطبيق مبادئها وجعلها محترمة من طرف الجميع. وإلا ما قيمة فرض الجزية - مثلاً - على غير المسلمين من دون سلطة تعمل على تطبيقها؟ أم إن من فرضت عليهم الجزية احترموا روحانية الاسلام فأعطوها عن طيب خاطر! ربما! أليس كذلك سادتي العلمانيين، ولو كان بامكاننا لاستدعينا بعض هؤلاء ليحدثونا عن روحانية الاسلام في قضية الجزية واحترامهم لها.

ثم ماذا ستقولون في حديث «عبد العصا» الذي جرى بين علي بن أبي طالب وبين العباس بن عبد المطلب؟

أما اتهام الاسلاميين بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية دون مراعاة الظرف الزمني والشرط التاريخي كما يقول فرج فودة: «لكنهم جميعاً متفقون على أن نقطة البدء بالحل تكمن في التطبيق الفوري للشريعة الاسلامية، وأصحاب وجهة النظر هذه يطرحون خلف ظهورهم خلافهم حول رأيهم في المجتمع الحالي، ويستقرون عند التمسك بدعوة تطبيق الشريعة مؤكدين أن هذا التطبيق (الفوري) سوف يتبعه صلاح (فوري) للمجتمع، وحل (فوري) لمشاكله»[1]. بل إن الاسلاميين غير مستعدين للتنازل عن هذا المبدأ القائم على منافاة واقع الحياة العربية ومستقى من كتب قديمة ليست من سجيانا[2]. وهم بذلك يعتقدون بـ «إمكانية استمداد النور من الظلام وأن التقدم والرقي يمكن أن يستمر في سياسات اجتماعية وثقافية قوامها التجهيل والتفاخر بالتخلف الاجتماعي»[3]. كما انهم ينسون أن عصر النبي «انغلق بانغلاق الوحي واكتمال النص، وحياة النبي كانت حياة رسالة حينما اكتملت الرسالة اكتملت حياة الرسول.. إن انغلاق تلك المرحلة هو انغلاق لمرحلة تطابق الوحي مع التاريخ. انغلاق سيتخذ صيغة أبدية على اعتبار أن الرسول هو آخر الانبياء والقرآن هو آخر الكتب السماوية. فلا مجال إذن لانتظار صحوة دينية جديدة تتم فيها إعادة التوازن إلى هذه الثنائية لقد انتهى زمن التطابق زمن التجاوب بموت النبي وابتدأت علامات اللاتطابق اللاتوازن»[4]. بل إن الدعوة إلى النموذج المثال (إسلام عهد النبوة) مجرد «جواب خادع ومضلل لا يستحق حتى نعت، الاسطوري (بالمعنى الانتروبولوجي والعذب للكلمة)»[5].

أما هذا الاتهام فيقتضي منا وقفة متأنية عنده حتى نكون على بينة من أمره.

عقلانية ملغومة

لعل المتمعن في هذه الآراء التي يدعي أصحابها النزاهة والعقلانية، يلاحظ تسرعها في إصدار بعض الادعاءات. فلم ولن تزعم أية جماعة إسلامية أن تطبيق الشريعة الاسلامية فوري، جملة وتفصيلاً، ونتائجه مثله فورية، إذ كيف يعقل أن يبدد نظام جديد تبعات وتراكمات أخطاء وأزمات خلفها نظام سابق (علماني) بين يوم وليلة! ومن يقول هذا أو يدعي. أن قوماً غيره قالوه إنما يفتري ويختلق.

أما من زعم لا تطابق الشريعة (القديم) والواقع المعاش (الجديد والمعاصر) إنما يقصد إلى توهيم الجمهور ومغالطته، لأن تطبيق الشريعة الاسلامية هو في عمقه ليس خلع الماضي على حاضر وكأننا بصدد تغيير الثياب، وإنما هو الحفاظ على الثوابت والاجتهاد في المستجدات والبحث في المجهول (المستقبل) بما يوافق روح الشريعة ولا يناقضها، وإن ناقض بعض اجتهادات السلف، لأن الأهم هو عدم ضرب القرآن والسنة بعرض الحائط وعدم مناقضة مقاصد الشريعة، وليس كما يريد العلمانيون أن يرسخوه في أذهان الناس بما يفهم منه أن الاسلاميين سيتجاهلون الحياة المعاصرة والمستقبلية ويتكئون على ما جاء عن السلف الصالح. وإن لنا في سيرة العالم والفقيه إدريس الشافعي مثلاً حياً على الاجتهاد المرن المواكب للمكان والزمان، دون أن يوجد خلاف بينه وبين ما شرع الله.

والعلمانيون بهذه المغالطة ينفون عن الاسلاميين العقل[6] ويزعمون أنهم ضده. ولست أدري ماذا يقصدون بالعقل! أهو التحلل من مبادىء شريعتنا؟ أم هو التقدم العلمي والتكنولوجي الذي مكن أعداءنا من التفوق علينا؟ فإن كان العقل هو التحلل من الدين والفوضوية بمفهوم راغون أي رفض كل أشكال السلطة والانطلاق في فوضى منظمة[7] فإن الاسلاميين يرفضون هذا العقل، وإن كان الثاني فليس لهم (أي الاسلاميين) إلا أن يدعوا إليه ويعملوا في إطاره ما لم يتعارض مع روح الشريعة الاسلامية.

فالحقيقة أن العلمانيين يريدون أن يفهمونا أن الاسلاميين

ضد كل ما هو حاصل في واقعنا من تقدم علمي وفكري، وهذه مغالطة وطمس للحق.

ثم إن هناك نقطة حساسة في هذه التهمة تقوم دليلاً وبينة على قصور استخدام العقل عند هؤلاء العلمانيين، وتتصل بعلاقة الفكر بالعمل الفردي والجمعي. فمعلوم لدى القارىء أن حامل الفكر الليبيرالي يمارس السياسة بشكل ليبيرالي وهكذا مع الماركسي وغيره. فلا بد إذن من أن يبرز الفكر المعتنق والراسخ في العقول في السلوك الفردي أو الجمعي سواء في السياسة أو غيرها من الميادين. فكيف يصح لنا أن نطالب الحامل للفكر الاسلامي أن يمارس سلوكه خارج هذا الاطار، وندعوه إلى الفصل بين الفكر وبين السلوك، فهل الفكر الفردي فكران. ما هذا؟ أفلا تعقلون! تحرمون عليهم ما تحللونه لأنفسكم ثم ترمونهم بالرجعية والجهل!

إن الذين يدعون إلى الفصل بين الدين والدولة (السياسة) باعتباره الوسيلة الوحيدة إلى الالتحاق بركب الحضارة كما فعل الغرب بالمسيحية هم مخطئون، لماذا؟ أولاً لأن المسيحية ليست هي الاسلام، فالاولى تقوم على الروحانية فقط وباطلة، وما كان باطلاً لا يمكن أن يسود أو يغلب. والثاني حق لا جدال فيه يجمع بين الروحانية وبين منهاج واضح يحدد المعالم الكبرى لعلاقات البشر فيما بينهم داخل الملة أو خارجها. ثانياً إن العلمانيين يريدون منا أن نكون غربيين غير أنفسنا فنتنازل عن هويتنا الاسلامية التي تعوقنا - بزعمهم - عن الارتقاء والتقدم، لكنهم ينسون أن الغرب عندما طلب النهضة واستفاد مما كانت عليه العلوم العربية والاسلامية من تقدم وتطور، لم يحتج إلى أن يترك هويته كما لم يستعر هوية من هم متقدمون عليه، بل عَلِقَ بما ينفعه في النهوض وخلف غيره وراء ظهره.

أحكام غيابية

وهم أيضاً عندما يدعوننا إلى أن نقيس الثورة العلمانية من أجل التقدم في الوطن العربي بمثيلتها في الغرب ضد المسيحية/ السلطة يلغون جانباً مهماً هو الفرق بين العقليتين والعقيدتين الاسلامية والمسيحية، وينسون الشروط التاريخية والاجتماعية التي حكمت الثورة العلمانية في الغرب، فيعمدون إلى إسقاط واقع على آخر مغاير له تماماً.

وعندما يلوحون بشعار الرجعية يناقضون أنفسهم لأنهم يقيمون دعاواهم التجديدية على أيديولوجيات اقتصادية واجتماعية وثقافية تعود إلى تاريخ ماضوي، بينما يقتضي منطق التجاوز الذي يسلكونه في هجومهم على الحركات الاسلامية تجاوز كل الاشكال الماضوية التي ارتبطت بشروط تاريخية محددة. فإن كان بيتك من زجاج فلا ترم الناس بالحجر.

ومن العجب العجاب قول بعضهم أن فكرة الجمع بين الدولة والدين مبنية على خلط المقدس (الدين) بالمدنس (الدنيا) بينما الواجب العكس لأن في ذلك تدنيساً للمقدس (الشريعة)[8]. وهذا الرأي ينسى أن هذه الشريعة نزلت وأفتت في خصوصيات لم يجرؤ أي قانون وضعي على تقنينها، كممارسة الجماع مع الزوجة حيث قال الله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم». هذا بغض النظر عن النصوص الحديثية التي مست جملة من الميادين هي من صميم السلوك اليومي للفرد كالأكل والشرب والنوم والمشي ودخول المرحاض... إلخ. وإذا ما قبل العلمانيون بحزبية الجماعات الدينية، اتهموهم بعجزهم عن تقديم برامج سياسية واقتصادية مقنعة، وأنهم إذا تسلموا السلطة فلن يستطيعوا حل



الازمات الاقتصادية، فَقوموا وحسموا في الاستنتاج على الرغم من أن العقل الذي يزعمون أنه أداتهم وشعارهم يدعونا إلى التجريب والاختبار قبل إصدار الأحكام. ولعل الغريب أنهم - بهذا الصدد - يتهمون الاسلاميين بالتنقيص من السياسة العلمانية والحسم في إصدار الحكم عليها، بينما هم أنفسهم يحكمون بدون خبر، ويحسمون في تقويم شيء لم يظهر بعد في ممارسة السياسة[9]. ولو كانوا ديموقراطيين وعقلانيين - كما زعموا - لما قالوا ذلك، ولا تبعوا نهج الساسة الموضوعيين كما نقرأ في قول علي عبد الله صالح رئيس دولة اليمن الموحدة: «ونحن أكدنا في أكثر من مناسبة أنه من حق الحركة الاسلامية أن تأخذ فرصتها في الحكم وأن نجربها مثلما جربنا حكم الحركة القومية والحركة اليسارية طالما كان ذلك عبر تداول سلمي للسلطة ومن خلال الانتخابات الديموقراطية وصناديق الاقتراع»[10].

فلنكن ديموقراطيين بحق. ولندع التاريخ يكشف لنا عن قدرة الرؤية الاسلامية على سياسة الدولة أو فشلها، بدون أن نقول إن تجربتها قد تؤخرنا لسنين. وننسى أننا جربنا غيرها سنين طويلة توالت فيها الايديولوجيات والازمات والتخلف، أو نحسم بهزيمتها مسبقاً، أو نتعصب للرأي في الوقت الذي نرمي الآخرين بالحسم والتعصب، كما نرى من خلال موقفين لمفكرين مصريين: قال نصر حامد أبو زيد: «إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الاسلامية - بل وكل أزمات البشرية - إلى «البعد عن منهج الله» هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقاؤها في دائرة المطلق والغيبي. والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأبيد الواقع وتعميق اغتراب الانسان فيه، والوقوف جنباً إلى جنب مع كل قوى التخلف ضد قوى التقدم، تناقضاً مع مظاهر الخطاب الذي يبدو ساعياً للاصلاح والتغيير منادياً بالتقدم والتطوير»[11].

فانظر كيف يسبق التاريخ، ويحسم في قضية لم تحصل بعد (النتيجة الحتمية) ويحكم على غيره بالتخلف وعلى نفسه بالتقدم.

بل إن أحد مفكريهم الذي طالما سب الاسلاميين وسفه مبادئهم ورماهم بالتطرف والعداء للديموقراطية، ينسى أصول ومبادىء اللعبة التي يدعو إليها (الديموقراطية) والتي هي من حق كل الاطراف عدا الاسلاميين! ويصرح لإحدى إذاعات سويسرا بأنه سيطلب اللجوء السياسي إلى سويسرا في حالة إذا ما نجح خصومه الاسلاميون في الوصول إلى السلطة[12]، بل إنه في الوقت الذي يلومهم على قتالهم للنظام الحاكم وتكفيرهم - بعضهم - له، وينعتهم بالارهابيين نراه يستحل دماءهم، ويأمر بقتلهم، ويا ليته اكتفى بهذا، بل زاد يدعو إلى مناصرة الكفار على المسلمين السودانيين المتكتلين في الجبهة الاسلامية فيقول: «قيادات الجنوب - وعلى رأسهم قرنق - التي تعارض انتماء السودان العربي والاسلامي، تستحق وساماً، تجب مساندتها»[13].

فمن أحق بالتطرف من الطرفين المتخاصمين: الاسلاميون أم فرج فودة؟

ثم كيف تستحل العلمانية ضرب الاسلاميين السودانيين بيد الكفار لمجرد دعوى أنهم خارجون على نظام هو محض خلاف، في الوقت الذي تُحَرِّمُ الاستعانة بالكافر لضرب العراقيين المسلمين في قضية ملغومة؟ سبحان الله يحللونه عاماً ويحرمونه عاماً! هذه هي ديموقراطية العلمانية. وإن تعجب فعجب قولهم فصل الدين عن السياسة، في الوقت الذي نجد الاستاذ خلف الله أحمد يتكىء على الدين في دحض قرار سياسي محض هو استعانة السعودية وغيرها بالجنود الكفار في دفعها هجوم الجيش العراقي، فيبحث في النصوص الدينية (القديمة كما زعموا) عن دليل يحرم فعل دول الخليج[14]. سبحان الله ما هذا التناقض!

إن على كل من يدعي الديموقراطية الحقة أو يدعو إليها من أفراد وأحزاب ومنظمات وجمعيات، أن يكون على بينة مما تقول وأن يتحمل مسؤوليته تجاه هذه الأمة الاسلامية والعربية. فليس من المعقول أن نجهض الجهود التي تسعى إلى التوفيق، والبحث الجدي والصادق من أجل إيجاد مناخ ديموقراطي بحق. والله ولي التوفيق. □

(١) الحقيقة الغائبة - فرج فودة. ص ١٢.
(٢) مجلة «الناقد» ع ٦٤ - أكتوبر ١٩٩٣. ص ١٥. مقالة عزيز العظمة «قميص عثمان وشعرة معاوية».
(٣) المصدر نفسه ص ١٦.
(٤) مجلة «الوحدة» ع ٩٦ - سبتمبر ١٩٩٢ - ص ٣٥. مقالة الزاهي نور الدين «ملاحظات تأسيسية بصدد تناول ظاهرة الاسلاميين».
(٥) المصدر نفسه ص ١٤. مقالة محمد أركون «الحركات الاسلامية (قراءة أولية)».
(٦) الخطاب الديني - رؤية نقدية - لنصر حامد أبو زيد ص ٣٩.
(٧) أنظر «العلم الثقافي» ع ٧/٧٥١ - ديسمبر ١٩٩١، ص: ٨. ضمن جريدة «العلم» المغربية.
(٨) مجلة «الوحدة» ص ٣٧ - مقالة الاستاذ الزاهي نور الدين السابق.
(٩) أنظر الحقيقة الغائبة ص: ١٤. و«الوحدة» ص: ٤٦ - ع ٩٦/ ١٩٩٢ مقالة عبد المجيد الشرفي «الاسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه».
(١٠) جريدة «الراية» المغربية ص: ٣ - ع ٥١ - ١٥ محرم ١٤١٤ - ٦ يوليو ١٩٩٣.
(١١) الخطاب الديني - رؤية نقدية - ص: ٣٥.
(١٢) أنظر مجلة العالم اللندنية ع ٤٣٥ - ١٣/ ٦/ ٩٢.
(١٣) جريدة الشعب، ع ٦٥٣.
(١٤) جريدة «أنوال» المغربية ع ٥٦١ - ١٩٩١ جواب الدكتور أحمد خلف الله على: ما هو موقف الشريعة من غزو العراق للكويت؟ ما مدى شرعية الوجود الاجنبي في الارض العربية؟ هل يأمر الاسلام بالمسالمة أم بالحرب؟



غريبة مثل كوكب

يوسف أبولوز
الامارات



■ ما الذي فعلته، على حين غِرَّةٍ، بالكتبة والكتاتيب والمكتباتْ؟

ما الذي قلته، صدفة، وأنت بالأسود الشَفيفِ مثلَ الضحكِ؟

أيُّ يَنبوعٍ من الراحة كان في يديك؟

أية رائحة لذيذة، لذيذة، تلك الرائحة، التي فرضتْ صلاتها على

الأوراق، وعلى قمصان الشعراءْ...؟

أنتِ عادية، كما أنت بالأمس، وكما البارحة التي ستأتي غداً...

أنتِ، أخذك السفرُ والعملُ، وأخذتك الجغرافية إلى المكانْ.

أنتِ لا شأن لك بكل ذلك.

وأنت لا شأن لك بالحياة...

الحياةُ حرة، مثلك، في مسارها، وفي ولاداتها...

الحياة، تلك التي هي غيرك، الحياة الكبيرة...

وأنت حياةٌ صغيرة اسمها.. امرأة

وكم في هذه المرأةِ من سنواتٍ وحروقات،

كم في هذه المرأةِ من ضَحِكٍ يغطِّي بأوراقه الخضراء جفاف الأرض

الأرض التي اسمها... امرأة...

أيضاً، سوف يتعبنا التَّكرار.. وتقولُ امرأة.

هكذا فكر الشعراء الذين مروا على سُفُنِك

الجارية على الجدار...

هكذا، كُلُّهم، أخذوا جرعة من زجاجة الوقت... زجاجة الحياة،

وهم، هنا، لا يعرفون شيئا عن يَنْبُوعِك القديم،

اليَنبوع الذي يُرسل الفضَة إلى اللهِ

ويرسلُ الأغاني إلى خَدَمِ الله...

لقد أخذتِ بهم جميعاً، من ياقاتهمُ الباليةِ...

والمبللة بالتعب: -

الصعلوكُ: ظنَّ الرائحةَ هي خلاصَةَ الحديقة...
العاشق: فتش في قلبه عن متسع لحب آخر
الملك، مرَّ، وابتسمْ...
الشاعرُ: هيأ روحه للقصيدة...
الفرعوني الأنيق: شلحَ ربطة عنقه، وصار يواظب على القراءة
وانا: أتفرج...

بصراحة... العبي بهم، هؤلاء «القتلة» الذين حكموا على أنفسهم بكل هذا المنفى الرملي...
هؤلاء «الفضيحة».. وهم يَسْعَون بين الكتاب، والكتاب
وكأنهم عميانُ هذا الزمان...

البارحةَ، كان معي «حافظ شيرازي»
ماذا لو مرَّ عليك القرنُ الثامنُ الهجري وفيه حافظ؟
ماذا لو مرَّ عليك أبو الطيب المتنبي، المعري، السموأل،
ناظم حكمت، بابلو نيرودا، ورسول حمزاتوف...؟
ماذا لو طرحوا عليك تحية المساء أولاً...
من دون أن تسارعي إلى تقديم الضحك إليهم
الضَحِكُ نسيانٌ، أيتها المرأة الغريبة مثلَ الكوكب...

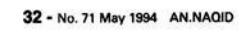
والضحك آنية لأي فراغ أو امتلاء
ماذا لو مروا؟... هؤلاء الأحياءُ أكثرَ من أي أحياء...
ماذا لو عبروا من أمام بيتك الجديد... وقد رأوا منك
الصمت، ورشاش ماء الأميرة.. لكانوا، إذا، أحياء هذا الزمان.

الحياةُ موت، وهكذا تضحكين...
ويبدو وجهك مثل أيقونة قديمة... يحدق فيها
الفلاسفةُ، والخاسرون من الشعراء...
أولئك الذين ملوا الانتظار وهم يقفون على المحطات المقفرة
وأخيراً، انتهوا إلى العربة الصغيرة الأخيرة...
تلك التي هي
بقيَّةُ الحياة...

لا يحق لنا أن نحبَ.
كما، لا يحق لنا أن نموت.
لكن، من الممكن أن نجرب السعادة في الشعر...
هكذا، يقول قلب الجالس في العربة الأخيرة
هكذا يرى الجالس في العربة الأخيرة، رشاش ماء الأميرة
والرؤيةُ «شيء»،
والشعر «شيءٌ» آخرُ...
وأنتِ أيضاً «شيءٌ» آخر...

إذا طلب منك الكتبةُ والكتاتيب أن تعودي مرة أخرى،
فإنما لكي يكتشفوا كم الحياة جميلة...
هكذا، ستكونين مثل دورة الفصول...
قد يسمونك الربيعَ...

وقد أسميك الخريف... سِيَّانِ، إذا كانت السنةُ هي السنةَ، وإذا كان القلب هو القلبَ...



نجرِّبُ الشعر في المرأة التي هي الحياةُ . . .
ولذا، أسميك الخريفَ . . .

كل عزيز أو قريب نسميه الخريفَ . . .
كل فجأة صلاةٌ . . .
وكل وطنٍ منفى . . .

ألا هل كلُ امرأةٍ منفى . . . أيضاً؟
وكم من الوقت ينبغي علينا أن ننتظر، هناك، على المحطات إياها . . .
المحطات التي نعرفها، ونعرف كم من العذابات فيها . . .

لستِ خريفاً، ولستِ وطناً، ولا منفى
أنتِ رشاشُ ماءِ الأميرة . . .
الصالحُ في الشعراءِ هو الذي يغسلُ وجهه بهذا الرَّشَاشِ،
من بعيد . . . ثم، يجربُ الشعر . . .
الصالح من المؤمنين . . . هو من يملأ قلبه بالأيقونة
ويشم . . . من بعيد رائحة الله الطيّب . . . الله العادل، والخفي، المُمْتَحَنِ بالنور.

قليلاً من الحياة، يا امرأة، على كل هذا الموت . . .
اتركي الموتى يسعدون بموتهم . . .
اتركي القديم قديماً . . .
اتركي الرجال رجالاً . . .

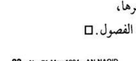
هؤلاء الذين لم يعرفوا من قبل أنَّ
«كل مكانٍ لا يؤنثُ لا يعوّل عليه» . . .

هؤلاءِ الذين لم يعرفوا الحبَ من قبلُ . . .
والذين ماتوا حسرة لأن الخريفَ قد تأخر عليهم . . .

قليلاً من الصمتِ، أو الحجرْ . . .
قليلاً من الكلام القاسي أيتها اللغة اللينة . . .
قليلاً من الانفعال . . .

هذا زمن لا ينفع فيه الله . . .
والروح فيه ذاهبة إلى سدى . . .

قلبك تفاحة من نار.
ومراياك مكسورة، لمن يرى وجهه جيداً . . .
ضَحِكُكِ لغةٌ أخرى . . .
الأخرسُ، وحدَه، من يفهمك الآن . . .
من يفهمنا جميعاً . . .
لسنا معاً في عائلة واحدة، ولكننا الجُدُد . . .
نحن المهزومين الجدد
الذين نحاول مُلكاً ومملكة وخسارة
الذين نحاول كل شيء . . .
نجرب القصيدة،
ونجرب قلوبنا في ما إذا كانت صالحة للحياة . . .
ونجرب الحياة . . .
هذه الحياة التي ينبغي عليها أن تَرُشَّ علينا الماء
عندما يغمى علينا إلى هذا الحد . . .
وعندما نضحك إلى هذا الحد . . .
حدّ الصمت،
وحدّ الجدَّة . . .
والجديدُ جدود،
يا امرأةً من أول الدنيا،
إلى آخرها،
كدورة الفصول.□



هراطقة وأطهار

العلمانيون والاصوليون في مجتمع متعدد

عاطف عطية

كاتب من لبنان

■ عندما نقع على كتاب من مثل «المقدس والدنيوي» لعالم الأديان «مارسيا إلياد»[1]، يحضر مباشرة إلى الذهن الهاجس الذي يشغل الكثير من المفكرين في كيفية التعامل مع القضايا التي تثيرها مسألة تعددية الأديان والمذاهب في المجتمعات الإنسانية. وهو الهاجس-الذي يشتغل على موجه العلاقات بين الجماعات في «الداخل»، في داخل المجتمعات التي تحدها حدود سياسية، مقابل حدود سياسية لمجتمعات أخرى يمكن أن تتماثل معها، كما يمكن أن تختلف، في مسألة الانتماء الديني أو المذهبي. على أن أكثرية الهواجس اليوم تترجم إلى عمل ينصب على معالجة المشاكل المتأتية من العلاقة بين هذا الداخل بمجمله، بصرف النظر عن التعدد الديني أو الطائفي المتشكل منه، مع الخارج الذي يناصبه العداء ويمنع عنه أسباب التقدم والارتقاء، بصرف النظر، أيضاً، عن الانتماء الديني لهذا الخارج.

إستحضار «مارسيا إلياد» وكتابه «المقدس والدنيوي» له ما يبرره في هذه الفترة الحرجة من تاريخنا الحديث، ليس على مستوى الواقع اللبناني فحسب، بل على مستوى الواقع العربي - الإسلامي، والواقع الدولي بشكل عام. وسبّب هذا الاستحضار طرْح السؤال الرئيسي التالي:

كيف يمكننا معالجة موضوع التزمت الديني والعودة إلى الأصول في مجتمعات كثيرة من عالم اليوم؟ والسؤال هذا يتفرّع بدوره إلى أسئلة فرعية كثيرة أهمها: كيف يمكننا أن نفهم ما يحدث؟ ومن خلال أي منظار؟ وما هي النتيجة التي يمكن أن نتوصل إليها؟

جفاف الروح

لا شك أن هذه الأسئلة وغيرها الكثير يمكن أن تطرح كبداية عند الشروع في معالجة قضايانا الاجتماعية والسياسية بغية تحليلها وفهمها واستيعابها ومن ثم وضع مشاريع الحلول لها، علماً أن مشاريع الحلول هذه يمكن أن تختلف، كما يمكن أن تتناقض، حسب منهجية التحليل والفهم والاستيعاب.

ويعني هذا أن الأجوبة المحتملة على الأسئلة المطروحة يمكن أن تتلخص بالابتعاد عن الدين وعن الممارسة لما يأمر به الله؛ أو قصور الحركات الاجتماعية التي تتخذ من المجتمع أساساً لها في تعاملها مع العناصر المشكّلة لثقافته ومنها العنصر الديني، عن القدرة على الفصل بين الدنيوي والديني، أو في أفضل الظروف، العجز عن الوصول إلى القطاعات الشعبية الواسعة من خلال الفعل في بنيتها الذهنية التقليدية، أو الشروع في

الفعل، في محاولة للقطع مع الماضي وتأسيس بنية ذهنية تتصف بالحداثة أو على الأقل تستطيع الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي في النظرية والممارسة، أو غياب الشخصية التاريخية القادرة على استقطاب هذه القطاعات حول مشروع نهضوي كبير مما يعني التفتيش عن بديل فتزدهر، لذلك، الأصوليات الدينية؟ أو وصول العقلانية الغربية المفرطة إلى طريق مسدود. والعودة، فيما بعد الحداثة، إلى التفتيش عن بعض الليونة لجفاف الروح؟ أو الانتقام من توتاليتارية العقيدة بالعودة بأسرع ما يمكن إلى الأصول، ومنها الدينية في الدرجة الأولى. عندما تسنح أول فرصة لذلك.

ما يهمنا في هذا المجال، ليس الأجوبة المحتملة على هذا السؤال الرئيسي والأسئلة المتفرعة عنه على أهميتها، بل ما يهمنا هو كيفية الإجابة على السؤال الذي يطرح إشكالية العلاقة بين المنتمين إلى مجتمع متعدّد دينياً وطائفياً.

لا شك أن العلاقات الاجتماعية والسياسية الناتجة عن مجتمع متعدد الأديان والطوائف تختلف عن العلاقات الناتجة عن مجتمع متماثل من الناحية الدينية والطائفية. فإذا كان ثمة قصور في فهم ووعي الانتماء إلى مجتمع واحد بثقافة واحدة متنوعة المصادر والمشارب، يقتسم هذا الانتماء مرجعيات متعددة تأخذ عنواناً لها الدين تارة، والطائفة تارة أخرى، أو العشيرة والعنصر والمنطقة وصاحب النفوذ وغيرها من العناوين. وكلما ضعفت هذه الانتماءات الفرعية يقوى الانتماء الرئيسي الأول والعكس صحيح.

إن مسألة تأمين الوحدة الاجتماعية في المجتمع المتعدد دينياً وطائفياً أصعب بكثير من مسألة العمل على تفتيت هذه الوحدة باسم الانتماء الديني لسهولة فرز الناس على أساس هذا الانتماء، ولصعوبة استجابتهم لمقولة الانتماء الاجتماعي بصرف النظر عن الدين. فالانتماء الديني والإيمان بهذا الانتماء يفرضان تطلعاً من نوع محدد إلى انتماء الآخر وإيمانه، وهو تطلع إلى الآخر من موقع الذات. ويصير الآخر هنا طائفة أخرى، وتتمدد الذات لتصير على مستوى الطائفة في موقع مقابل. وبهذا الإيمان تصير كل طائفة، بما أنها تمثل الإيمان المطلق وتملك الحقيقة المطلقة ذاتاً مقابل الآخر فتتعدّد بذلك الذوات بتعدد الآخر. والانتماء الاجتماعي يمتلك وعياً بما يمكن أن ينتج عن هذا التعدد، أو هذا ما يفترض به أن يكون، ويعمل على تعميم هذا الوعي بكل الوسائل الممكنة، ومنها الوسيلة التربوية، والتعليمية، والانمائية وغيرها ليزيل التناقضات والنتوءات التي يمكن أن تبرز التناقض وتنمّيه من أجل تعزيز وحدة المجتمع بتنوعه الثقافي.

تكمن أهمية كتاب «إلياد»، المقدس والدنيوي في أنه يضع المؤمن في إطار تصوره لذاته وللآخرين إن كانوا مؤمنين بإيمانه أو خارج هذا الإيمان. وإيمانه هو ينحصر في عالمه المقدس الذي ساهم الدين في خلقه. ويمتد هذا العالم المقدس ليشمل المنتمين إلى هذا الدين، ومن هم خارجه ينتمون إلى العالم الآخر، المجهول، عالم الظلمات المدنّس. والإنسان المتدين والمؤمن بالحقيقة المطلقة لدينه لا يستطيع العيش إلا في عالمه الممتلئ قداسة وبمساهمته. فهو العالم الحقيقي لأنه عالم القداسة وهو الذي يجب أن يتطابق في نظره، مع الواقع، وكلما كان عالم الإيمان متطابقاً مع عالم الواقع كلما كان المؤمن حياً في حقيقته الواقعية (إلياد، ص ٣١).

يدفعنا إلى البحث في هذه المسألة هاجس التفتيش عن سبيل يؤمّن العيش المشترك لمجتمع ينتمي أبناؤه إلى طوائف دينية متعددة، ويعمل على أن يكون واحداً في انتماء بنيه إليه، متوسلاً كافة الوسائل لبلوغ هذه الغاية، ومُعملاً الفكر في ما تقوله الأديان كعقائد مقدسة، وما تقوله الفلسفة الاجتماعية منذ وجودها.

مَن يخدم مَن؟

عند البحث في الأساس الديني والأساس الاجتماعي للمجتمعات الانسانية يظهر الأمر وكأن الأساس الديني قائم بذاته، وكذلك الأساس الاجتماعي، ولا علاقة تربط أحدهما بالآخر. في الحقيقة لا يمكن تصور الأساس الديني بمعزل عن الأساس الاجتماعي إلا من الناحية النظرية لأن لا وجود عملياً للديني إلا في الاجتماعي، ولا وجود للاجتماعي بدون الديني. وفي الحالتين نبحث في المجتمع وفي مقومات وجوده وفي تكامل وتناسق مقومات هذا الوجود أو تناقضها. إن تصور الفصل بين الاجتماعي والديني ناتج عن التناقض في توجه الدين من حيث هو عقيدة إيمانية وسلوك شرعي شمل شتى مناحي الحياة، وفي توجه المجتمع من حيث هو حركة دائمة لا تهدأ تتكافأ فيه الفرص أمام المنتمين إليه وتحكمهم المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن انتمائهم الديني.

الأساس الديني يشكل بداية التوجه في النظرة إلى الذات، وفي علاقتها مع الخالق من حيث هي علاقة تعبد وانسحاق جسدي غايتها الإخلاص وتقديم الطاعة لله كتعبير عن العرفان والشكر والرجاء بالخلاص الأبدي. وعلى هذا الأساس يكون كل شيء في خدمة الله بتوسل الدين الذي يفصّل العلاقة بين المؤمن والخالق.

الأساس الاجتماعي ينطلق من البداية عينها ويفترق ابتداء من نقطة محددة وهي أن الانسان وجد قبل الدين، والعلاقة بين الانسان والخالق أوجدت الدين ليقوم بما من شأنه خدمة الانسان وتأمين السعادة له والطمأنينة في هذه الدنيا وفي ما وراء هذه الدنيا. وتعدد الأديان والمذاهب خاضع لتعدد الظروف وتغير العصور من حيث أن لكل مقام مقال. وبالتالي

ثمة فرق بين الدين كإيمان وكممارسة إجتماعية

على الدين أن يتكيّف بالتفسير والتأويل بما يتناسب مع ظروف الحياة الاجتماعية المستجدة باعتبار أن الدين والنصوص الدينية في خدمة المجتمع وليس العكس.

من هنا يمكن تلخيص التقاطع والتناقض بين الأساس الديني والأساس الاجتماعي بالقول أن الديني كعقيدة وإيمان بالحقيقة المطلقة لهذه العقيدة يرى كل شيء في خدمة الدين، فيكون قياساً على ذلك المجتمع في خدمة الدين. والاجتماعي يرى أن الدين لم يوجد إلا لحظة الحاجة إليه. وبما أن الحاجة اجتماعية في الأساس من حيث إنها ولدت في المجتمع، فإن الدين، بهذا الاعتبار، حاجة اجتماعية. وبما أنه كذلك فهو في خدمة المجتمع. الدين في خدمة المجتمع مقابل المجتمع في خدمة الدين.

هذا هو التقاطع الأولي والمفصلي في العلاقة بين المجتمع والدين، في أيهما يكون في خدمة الآخر.

وهذا هو أساس الصراع بين العلمانيين[١] والأصوليين.

لم يقتصر الأمر على هذه الثنائية المفصحة عن تناقض صارخ بين الأصوليين المرتكزين على أساسهم الديني الذين يبغون إعادة كل شيء في الحياة العملية إلى منبعه الديني وإلى أصوله الشرعية، وبين العلمانيين المرتكزين على أساسهم الاجتماعي الذين يتطلعون إلى حياة تستند في شتى تفاصيلها إلى حكم العقل بعمق روحي يأخذ من الدين ما يتناسب مع ممارسة الحياة العملية وفي خدمة هذه الممارسة بالذات، بل دخل على خط التناقض مفكرون عملوا على إدخال الدين إلى قلب العصر وإلى روحه جنباً إلى جنب مع العقل، مع تقدم هذا الأخير في حالات كثيرة. ولم يكن ابن رشد بداية هؤلاء ولا نصر حامد أبو زيد نهايتهم.

نفي الآخرين

الانتماء الديني لا يخرج عن إطار الوراثة

يستمد الأساس الديني مرجعيته الفكرية من الانتماء الديني الذي لا يخرج عن الإطار الوراثي إلا في القليل النادر. ولا يكتمل هذا الأساس ويتبلور إلا بالايمان الذي يولّده هذا الانتماء. ومع ذلك، فليس كل منهم مؤمناً إلا إذا مارس إيمانه، فيكوّن المؤمن، بذلك، فضاءه الخاص المنبثق من عقيدته الدينية التي تحصره في دائرة محددة، معزولاً عن الآخر. وعليه، يصبح الإيمان حيّزاً لنفي الآخرين، وحيّزاً يتقلص فيه الوعي الموضوعي[٣].

وتتلخص هذه الممارسة للانتماء الديني بمجمل نشاط الفكر المؤسس على الدين الذي لا يرى مؤمناً نظيره إلا إذا سار على صراطه، بدءاً بالانتماء وباعتبار أن هذا الانتماء يمثل الحقيقة المطلقة، ولا يحتمل فكرة وجود إيمان خارجه وبعيداً عنه لأن الإيمان، بكل بساطة، لا يحتمل التعدد ولا الإنقسام.

المجتمع الذي ينتمي إليه الانسان المتدين هو عالمه الخاص المقابل للعالم الآخر والمجهول الذي يحيط به. في عالم المتدين الخاص يتمظهر المقدس، كما يقول «إلياد»، فهو إذن عالم مقدس، وما يحيط به مدنس ومظلم ودار حرب. وبما أنه عالم مقدس فهو العالم الحقيقي وأي عالم خارجه لا يحظى من القداسة بشيء إلا ما يدخل عالمه بطقوس التكريس. ولكن هذا العالم المقدس، ما هي غايته؟ وإلى أين يريد أن يصل؟ إنه يريد أن يبقى على اتصال مع السماء، موطن الإله. وهذا الاتصال لا يمكن أن يحصل إلا عن طريق الدين. وبما أن الدين هو مبدع العالم ومؤسسه ببداية واضحة وجلية، يسكن المتدين إليها باطمئنان، لأنه لا يستطيع أن يعيش في الظلام، في المجهول. وفقد الاتصال بالسماء، أي عدم ممارسة الدين، يعني الضياع، والضياع يعني التشرد واليأس، وبالتالي الموت أو الانتحار (إلياد، ص: ٢٥ ـ ٣٦).

يستحضر الرجل المتدين العالم الحقيقي المنبثق من عالمه الديني والمتطابق معه. وهذا العالم هو مركز الكون وفي موقع الوسط، منه يتم النظر إلى الآخر. والآخر هنا هو كل ما يمثل الخارج، خارج العالم الديني، الحقيقي. وليستطيع تحديد عالمه الحقيقي، اختصر الرجل المتدين العالم بالمعبد، وجعل هيكله وقدس أقداسه مركز الاتصال بالسماء، كما عالمه الحقيقي مركز الكون، وكما مدينته مركز عالمه وكما بيته مركز هذا العالم ووسطه. من عليائه ينظر الرجل المتديّن إلى الآخر، لا يستطيع الابتعاد عن عالمه هذا، لأنه بحاجة دائمة إلى العيش في نظام كلي ومنظم هو عالمه الديني (إلياد، ص ٣٦ ـ ٤٣).

عالم المؤمن الديني هو عالم المشاركين بالدين الواحد بما أنه عالم الإيمان الواحد. فيكون المجتمع بذلك هو مجتمع المؤمنين بالدين الواحد وما هو خارج هذا الإيمان لا بد أن يكون خارج هذا المجتمع. وبما أنه كذلك فهو إما هرطوقي أو كافر، وفي أفضل الأحوال من أهل الذمّة بما أنه من أهل الكتاب[٤]. ومن أراد أن يعيش بإيمانه فقط، كاستنتاج لما سبق، فهو مضطر أن يلغي أي إنسان خارج دائرة إيمانه، ولا يحس أنه ينتمي إلى مجموعة لا تشاركه إيمانه[٥]. فيتحدد بذلك مجتمع المنتمين إلى الدين الواحد إلى مجتمع الإيمان الواحد، ويتماهى المجتمع بالإيمان أو «يتجسّد» الإيمان في مجتمع المؤمنين ويصير الاثنان واحداً وما عداهما هو مجتمع الآخر أو دين الآخر.

مفارقة صارخة

إلا أن عالم المؤمن الديني غير مفصول عن المجتمع، كما أن المؤمن لا يستطيع أن يفصل بين إيمانه وبين ممارسة حياته العملية. والإيمان بالعالم الديني لا يعيش معزولاً عن أفكار المجتمع ولا عن إيمان «الآخر». وهو لا يستطيع أن يصمد صافياً من «تلوث» المجتمع ولا «مفارقاً» لمادته، بل يعيش في قلب المجتمع ويتفاعل مع ثقافته، يعطيها من معينه ويأخذ من

تجاربها في حركة لا تهدأ، يتم من خلال هذه الثقافة تصور عام وشامل في ما يخصّ الحياة وما بعدها لا هو بالديني ولا بالخارج على الدين.

هنا يكمن الفرق بين ممارسة الدين كعقيدة إيمانية، وبين ممارسته كظاهرة اجتماعية ينمو ويتحرك في قلب المجتمع.

يستمد الأساس الاجتماعي مرجعيته من المجتمع من حيث هو علاقة تفاعل وممارسة عملية إنسانية على أرض محددة. المجتمع، إذن، هو الأصل. وبالتالي فإن العنصر الديني يدخل في بنية المجتمع، في بنية ثقافته. وفي حال بروزه يسيطر على بقية العناصر المشكلة للبنية الثقافية فيستتبعها ويظهر الأمر وكأن البنية الثقافية هي في الأخير بنية دينية. وتصير بقية العناصر المتمّمة للبنية الثقافية وكأنها عناصر متممة للبنية الدينية.

وإذا كان الانتماء الديني يشكل النواة لنشوء الحقل الفكري الخاص الواعي وغير الواعي الذي يسيّر حياة الفرد ويوحي له، دون أن يعلم أحياناً، ما يمكن أن يكون صحيحاً وما يمكن أن يكون مغايراً للقناعة الذاتية ولمحتوى الفكر، فإن هذا الحقل الفكري يتطور وينمو من خلال التفاعل الدائم والمستمر مع المجتمع فيغتني بما يتناسب مع محتواه الفكري الواعي واللاواعي المستمد من تجربة الحياة السابقة ومن النزوع الشخصي الاجتماعي أو habitus حسب «بيار بورديو».

هذا المفهوم الذي يرمي إلى عملية إنتاج الأفكار الاجتماعية، ثم إعادة إنتاجها مع تغير الظروف الاجتماعية، واستمرارية هذا النشاط مع استمرارية تطور المجتمع، والتفاعل الدائم بين الاثنين: أي النزوع الشخصي الاجتماعي الـhabitus والمجتمع الذي يتحرك فيه هذا النزوع، ما هو إلا الهاجس المعرفي أو الهّم الذي يشغل المجتمع في الزمان والمكان. فإذا توصّل عملياً إلى إشباع هذا الهاجس أو تخطي هذا الهم، ظهر له هاجس جديد وهمّ جديد يحاول الإجابة عليه في جولة جديدة من التفاعل بين المجتمع ومفاهيمه من أجل إنتاج مفاهيم جديدة تجيب على هواجس وهموم جديدة.

إستحضار «بيار بورديو Pierre Bourdieu» في هذا المجال لا يقل أهمية عن استحضار سابقه «مارسيا إلياد». فإذا كان هذا الأخير قد حدّد لنا عالم الرجل المتدين وأطر إيمانه، فإن بورديو بصياغته مفهوم النزوع الشخصي الاجتماعي قد حدّد لنا الهم أو الهاجس الذي يشغل الحقل الفكري للرجل المتدين من خلال العلاقة بين الأيمان والجسد يبقى محصوراً في دائرة إيمانه، وهو يتلخص بالممارسة الجسدية للإيمان بالصلاة وبالمظهر الخارجي الجسدي في علاقته مع الآخرين.

إلا أن هذا النزوع الشخصي ما هو إلا نزوع اجتماعي ينشأ عليه الفرد من خلال التربية والتعليم - حسب بورديو - وليس هو دينياً فقط، فتصير هذه العملية مشكّلة لمجمل الأفكار والتصورات الواعية وغير الواعية. لذلك فهو يسيّر حياة الفرد حتى دون أن يدرك، فيحكم على هذا الفعل أنه صحيح وذلك



أنه خطأ. ويكون هذا النزوع هو المقياس والمعيار حتى دون أن يدري كيف.

لـذلك فـإن النزوع الاجتماعي الذي يسيّر حياة الرجل المتدين ويجعله محصوراً في دائرة إيمانه ورافضاً للآخر الـذي لا يشاركه الإيمان عينه يختلف عن النـزوع الشخصي «للدنيوي» (للعلماني) الذي يرشده كفرد ومجموع إلى المسلك الأفضل والأكثر انسجاماً مع البنية الاجتماعية وخصوصاً إذا كانت مختلطة دينياً وطائفياً. لأن في كل بنية اجتماعية تنبت نزوعات مختلفة نسبياً، من حيث نماذجها «تجمع فيما بينها آلية واحدة تتمحور حول ضرورة الانصياع للحس السليم الـذي هو حس اجتماعي مقتبس في الأساس»[3].

يجد الأساس الاجتماعي منفذاً له في طريقة التعامل مع الدين. فهو يعتبره ظاهرة اجتماعية بالإضافة إلى كونه إيمانـاً لاهوتياً. ولأنه كذلك، فهو يساهم، بصفته الأولى، في بلورة مقولة المجتمع الواحد «أيديولوجياً» المنتمي إلى الأساس الاجتماعي، بما أنه دنيوي (علماني)، وبصفته الثانية في بلورة العلاقة الفردية بين الانسان المؤمن (أو غير المؤمن) والخالق. فالدين كظاهرة اجتماعية، نشأ وارتقى بعامل تطور المجتمع الانساني وسيبقى يتطور بتطوره. ولا يمكن فهمه إلا عن طريق ربطه بالظروف الاجتماعية التي نشأ ضمنها، وبفهم كيفية تفاعله مع هذه البيئة في الزمان والمكان.

المنتمون إلى الأساس الاجتماعي يعتبرون أن ثقافة المجتمع هي الوعاء الشامل الذي ترفده مختلف العناصر الثقافية من سياسية واجتماعية ودينية أيضاً، وتوسم بهوية هذه الثقافة بمجرد دخولها في عناصرها. وهذا الاعتبار يحدّد النظر إلى الواقع الاجتماعي الموضوعي على أنه شأن تاريخي لأنه شأن ثقافي منتج لقيم اجتماعية ديناميّة عاكسة لديناميات الواقع الاجتماعي الذي تنشأ فيه. وعليه، فإن الدين لا يمكن إلا أن يرتبط بعلاقة تاريخية وموضوعيّة مع المجتمع أو مع أحد عناصره، وإلا حكمه تناقض داخلي على حد تعبير د. عادل ضاهر في كتابه القيّم «الأسس العلمانية للفلسفة». وإذا كان لا بد من التعامل مع النصوص الدينية، فإن هذا التعامل يتم بخلفية أسبقية العقل على الدين وذلك بتأويل النص الديني من أجل غاية واضحة ومحددة هي خدمة المجتمع، وليصير، من أجل احتواء ما يمكن أن ينتج عن مسألة التعدد الديني والمذهبي، هو الأساس لانتماء الانسان، وكل ما عداه عنصر من عناصره موجود لخدمته فقط. وإذا تقاطعت مصلحة المجتمع مع مصلحة الدين من حيث هو عقيدة نافية للآخر، وهو ما يحصل في المجتمع المتعدد دينياً وطائفياً، يتوجب التأويل ليصير في خدمة المجتمع ونصرته من أجل الانتصار على أية مشكلة يمكن أن تهدد السلم الأهلي في المجتمع أو تؤدي إلى تقسيمه باسم الدين وباسم المحافظة على الدين.

المارقون!

يعي المجتمع المختلط دينيا وطائفيا تماما احتياجاته، ويتقن أساليب التعامل فيما بين أعضائه المنتمين إلى طوائف مختلفة. فأبدع لنفسه طرق تعامل تتجاوز الانتماء الديني: فجاء هذا التعامل اجتماعياً لا دينياً أو باستقلال عن الدين. وهذا ما عبر عنه الشيخ عبد الله العلايلي بالقول: «إن المشاركة في العيش تفرض نوعاً من التكيف الديني المتبادل قلما تجده في المجتمعات الموحّدة المذهب»[7]. وكيّف المجتمع الدين وقولبه ليناسب هذه الاحتياجات وليلبيها. فكان الدين الشعبي مقابل الدين الرسمي، أي الدين كما تتم ممارسته يومياً مقابل الدين كعقيدة نافية للآخر ولاغية لوجوده كمؤمن.

والمجتمع في سيرورته التاريخية وفي ممارسة حياته العملية يفرض على الانسان فيه السير في اتجاه محدّد، وهو اتجاه اجتماعي لا ديني. وبما أنه اتجاه اجتماعي فهو لكل أعضاء المجتمع وليس لطائفة منهم أو دين. وهذا الوضع يحتّم على الانسان المشاركة يومياً في خلق نموذج مسلكي «حضاري» شامل عن طريق التفاعل والممارسات الرموزية. ولا مفر من التعاطي مع هذا النموذج الحضاري الذي يشمل جميع مجالات التفاعل الحضاري بما فيه الدين. «غير أن الدين لا يمكن أن يصبح جزءاً من رموزية النموذج القومي الشامل إلاّ متى خرج من إطاره الضيق الخاص إلى الإطار الواسع العام، أي من الأخوة في الدين إلى الأخوة في الوطن»[8].

يلتقط المنتمون إلى الأساس الاجتماعي بذور تفكيرهم من تفاصيل ممارسة الحياة العملية وأنماط السلوك والتفاعل بين الناس، فيوفّقون بين ما يقوله الدين وما تتطلبه البنية الاجتماعية ويحاولون تأويل النصوص الدينية لتصير في قلب العصر، ويعملون على فصل الدين عن السياسة بتوسل النصوص الدينية، ويرتقون إلى أن يصلوا إلى صياغة مفهوم واضح للعلمانية يتخطى مسألة فصل الدين عن الدولة وإزالة الحواجز بين مختلف المذاهب والطوائف ويصل إلى التأكيد على إمكان تنظيم شؤون المجتمع السياسية والاقتصادية والثقافية بالعقل المستقل عن الدين. ولم يكن علي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد وأنطون سعادة وعادل ضاهر ومحمد أركون إلاّ أمثلة عن هؤلاء.

يعي تماماً المنتمون إلى الأساس الديني خطورة ما يقوم به القارئون الجدد للنصوص الدينية، والقائلون بفصل الدين عن الدولة ورافعو راية العلمانية. فاتهموهم بشتى أنواع التهم ما كان الكفر والمروق من الدين أولها، ولا الارتداد عنه آخرها. لم يكتف المنتمون إلى الأساس الديني بمواجهة العلمانيين

(1) - Mircéa ELIADE, Le sacré et le profane, FOLIO, Essais, 1989, Paris.

(2) - تعود كلمة العلمانيين المستعملة هنا إلى العالم وليس إلى العلم وهي مرادفة لكلمة دنيويين. ولم نستعملها بمعناها الجامد المنقول عن الغرب. للتفصيل حول هذا المفهوم ولكيفية التعاطي معه إيجابياً أنظر:
- عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، ١٩٩٣، لندن، ص ٣٧ - ٧٥.

(3) - Pierre BOURDIEU, le sens pratique, édition de Minuit, 1974, Paris, P. 113 - 115.

(4) - جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار للنشر، الطبعة الأولى: ١٩٧٩، بيروت، ص ١٩٧ - ٢٠٠.

(5) - عاطف عطية، المجتمع، الدين والتقاليد، جرّوس برس، ١٩٩٢، طرابلس، ص: ٦٨. وللتفصيل حول هذه المسألة أنظر: بورديو، مذكور سابقاً، ص ١١١ - ١٣٤.

(6) - فردريك معتوق، المعرفة، المجتمع والتاريخ، جروس برس، ١٩٩١، طرابلس، ص ٦٥. والجدير ذكره أن أول صياغة لهذا المفهوم بالعربية ظهر في هذا الكتاب.

(7) - عبد الله العلايلي، أين الخطأ، دار العلم للملايين، ١٩٧٩، بيروت.

(8) - فؤاد اسحق الخوري، إمامة الشهيد، وإمامة البطل، مركز دار الجامعة، ١٩٨٨، بيروت، ص ٣١٥.

(9) - محمد ناصر الألباني، أحكام الجنائز وبدعها، المكتب الاسلامي، ١٩٨٦، بيروت، دمشق، ص ٧٦، ٩٧.

ومن يمشي في ركابهم من المنتمين إلى الأساس الاجتماعي، بل التفتوا إلى الممارسة العملية «الشعبية» للدين في الحياة الاجتماعية وعملوا وما زالوا يعملون على تضييق الهوة بين العقيدة الدينية من حيث هي كلٌ يشمل العبادة والقيادة والدين والدولة والعمل وبين الممارسة العملية. وقد قال أحد المتفقهين في هذا المجال أن ثمة الكثير «من عادات الكفار، وقد تقرّر في الشريعة أنه لا يجوز تقليدهم فيها، وفي ذلك أحاديث كثيرة جداً كنت استوعبتها وخرّجتها... بعضها في الأمر والحض على مخالفتهم (غير المؤمنين = غير المسلمين) في عباداتهم وأزيائهم وعاداتهم..» كما قرر أنه لا يجوز طلب الرحمة لموتاهم[١]. وهذا ما أظهره «مارسيا إلياد» في تصور الرجل المتدين (المؤمن) لعالمه الخاص، أي عالم المنتمين إلى الدين نفسه والمؤمنين به، وللعالم الأخر المجهول الذي يحيط بعالمه. فعالمه هو المقدس وما يحيط به مدنس ومظلم ودار حرب. وبما أن العالم الذي يعيش فيه المؤمن هو العالم الحقيقي، فأي حالم آخر هو وَهْمٌ وعماء Chaos (إلياد، ص ٢٥، ٣٣).

وعليه، يعمل المنتمون إلى كل من الأساسين الاجتماعي والديني في اتجاهين متقاطعين:

المنتمون إلى الأساس الاجتماعي اعتبروا أن العلاقات الانسانية بكافة وجوهها هي علاقات اجتماعية شرعية، وكل ما ينتج عنها كذلك. فهي من إبداع المجتمع نفسه. وكيّفوا الاختلاف الديني بممارساتهم العملية وبوعيهم لحقيقة انتمائهم الاجتماعي، وأزالوا النتوءات منه وجعلوه مقبولاً من الدين الآخر أو من أية طائفة من طوائفه وأقروا بأهمية التنوع في إغناء وحدة المجتمع. لذلك فهم بإبداعهم لطرق تعاملهم جعلوا من الأساس الاجتماعي عامل توحيد وإن اختلف الدين.

المنتمون إلى الأساس الديني اعتبروا أن الدين يلغي الآخر، بما أنه يمثل الإيمان المطلق، أو على الأقل، ينظر إليه على أنه آخر. وباعتبارهم هذا فهم النقيض لتوجه المنتمين إلى الأساس الاجتماعي. ويعون تماماً ما يقوم به هؤلاء من إبراز توحيد أعضاء المجتمع بمختلف انتماءاتهم الدينية والطائفية. فعادوا إلى الأصول ليعيدوا إبراز التصرف الشرعي بتضييق المسافة بين الممارسة والإيمان وبتنقية الممارسة الإيمانية للدين من البدَع الملتصقة بها من الخارج لتبقى في نصاعتها هذه نصاعة الإيمان الديني نفسه. وينصب عملهم على إيجاد مجتمع مفصّل على مقاس الدين وحتى على مقاس الملتزمين بالدين، وما هو خارجه مجتمع آخر أو مجتمع «الآخر». فعملوا بذلك على إظهار الدين في نظرته إلى الآخر، وفي طريقة تعامله مع الآخر، وكأنه يفرق ولا يوحد. وبهذه النتيجة يظهر الدين نقيضاً للمجتمع الذي يوحّد ولا يفرق. □

قصيدتان

علي مطر

معتقل

■ بعدما قطعت الحرب يده اليسرى
(يكتب باليمنى)
أضحى معتقلاً لفكرة الخطوبة
لمنظر الخواتم والساعات
في محلّات الصاغة...
وإلى هناك، كل يوم،
صار ينسرب
كماءٍ في نزلة. □

ضجر

■ الثقوب حزينة
حين أدرك ذلك
ربّان اليوم
سيّل ساعاتِه
وحفر على درفة الخزانة:
الثقوب حزينة

حين أدرك ذلك
ربّان اليوم
سيّل ساعاته
وحفر على درفة الخزانة
الثقوب... □

(*) شاعر من لبنان له ديوان «المزغرد» الصادر عن رياض الريس للكتب والنشر - لندن - بيروت، نوّه به على هامش جائزة «يوسف الخال للشعر» - ١٩٩٢.





اللحى المباركة

فواز مزيك
سورية

■ قرأت منذ أيام خبراً في إحدى الصحف اليومية يتناول خطة وضعتها حكومة عربية، لتطوير ثلاث بلدات في أقصى جنوب البلاد، ضمن برنامج تنمية شاملة للمنطقة. ويسمي الخبر المشاريع التي تنوي الحكومة إنشاءها؛ شق طريق عريض يربط المنطقة بباقي البلاد؛ بناء مشفى مركزي؛ مدرسة؛ محطة مياه؛ ومجمع ديني. وذلك في كل من البلدات الثلاث. ويمكننا باستقراء بسيط أن نؤكد سلفاً أن (المجمع الديني) هو المشروع الوحيد الذي سينجز في وقته، وهو المشروع الوحيد كذلك الذي سيساعد المواطنون حكومتهم في إنشائه لأن «فيه أجراً». وهو أجر روحي بالطبع ولكن لا بأس، فكلنا مذنبون، ونحتاج كل ذرة من الأعمال الصالحة لننجو بأنفسنا من العذاب الذي يترصدنا منذ ولدنا! أما المشفى فسيفتقر إلى الأدوية والتجهيزات، والمدرسة إلى الوسائل التعليمية، وسيظل الناس يشربون مياه الآبار لمدة طويلة! وما يجعلني متأكداً من هذه النتيجة أن هذا هو مآل كل المشاريع التنموية التي قامت بها الحكومات العربية منذ الاستقلال وحتى الآن؛ نصف منجزة.

هذا الخبر نموذج للطريقة التي تتعامل بها السلطة مع التيارات الدينية السلفية، ففي منطقة متخلفة مهملة منذ عقود وضمن ثلاثة مشاريع متواضعة للتنمية، ارتأت الحكومة إنشاء ثلاثة مجمعات دينية - في منطقة واحدة - وذلك في بلد يعاني من صعوبات جمة في تأمين السيولة ورؤوس الأموال اللازمة (كحال معظم البلاد العربية) وكأن هذا ما ينقص هؤلاء المساكين الفقراء؛ المزيد من تغييب العقل.. يندرج هذا العمل ضمن فهم محدد للدين ينص، مثلاً، على أن إنشاء مسجد ما في منطقة ما حتى لو كان فيها أكثر من مسجد قائم، هو أكثر ثواباً وأقرب إلى الله تعالى من بناء، قل: مدرسة للبنات. وهذا الفهم الذي لا يمل الأئمة من تسويقه في عقول الناس هو الذي يجعلني متأكداً من أن الناس (أفراداً وجماعات) سوف يساعدون حكومتهم في تمويل وإنشاء المجمعات الدينية.. فقط.

إن لجوء معظم الحكومات العربية إلى مثل هذه التكتيكات ناجم عن خرافتين واسعتي الانتشار تتبناهما هذه الحكومات (والكثير من المفكرين)، أولاهما: إن التيارات الدينية والسلفية متمايزة تمايزاً شديداً فيما بينها إلى متطرفة و(معتدلة). وإن انحياز الحكومات إلى المعتدلين وتقويتهم سيؤدي إلى اضعاف المتطرفين واعادة التوازن المفقود. والحقيقة أن هذه التيارات متمايزة على صعيد شكل الممارسة فقط، أما الجذر المشترك فواحد؛ الوصاية القسرية والارهاب.

اعادة التوازن المفقود هو ما نريده. ولكننا لا نتكلم عن التوازن بين المتطرفين والمعتدلين بل بين الاثنين معاً وبين القوى العلمانية وكل من يحترم الرأي المخالف ولا يقمعه تحت أي اعتبار؛ ديني أو عرقي أو فكري. إن الأفكار المتطرفة قد نشأت في المناخات التي هيأتها وغذتها المؤسسات المعتدلة، ففي مجتمع يسيطر عليه مركب تحريمي غيبي قمعي مسوّغ بتبريرات مقدسة وإلهية، لا بد أن يظهر من يركب الموجة لغايات خاصة به، وسرعان ما تصبح هذه الغايات والمطامع هي أيضاً مقدسة (ولا بأس أن تكون موحى بها أيضاً). ومن السهل بعد ذلك أن يصبح كل من يعارضها مارقاً، ملحداً، مرتداً، إلى آخر الاسطوانة المعهودة. ما الدور الذي ستؤديه تلك المجمعات؟ سيتحفون الرعايا بفتاوى وتوجيهات طويلة ومعقدة عن ضرورة الحجاب للنساء وعن شكل الخروف الذي سيذبح في عيد الأضحى، ولونه، ووزنه، وطول قرنيه، بينما سيصمتون كالأصنام عن مشاكل (عابرة) كعادة الثأر المتفشية وبائياً في مثل تلك المجتمعات، أو عادة التزويج القسري للفتيات الصغيرات. هل هناك مبالغة في هذا الكلام؟ هل يستطيع أحد أن يأتي بأي مثال عن حملة جذرية وشاملة أو ضد عادة الثأر كما أسلفت؟!

الخرافة الثانية تتلخص في الاعتقاد بأن هدف الاسلاميين الرئيسي هو تطبيق الإسلام وإعلاء شأنه. وان الدولة، بتقديمها التنازلات، وأخذها جانبهم في نزاعاتهم الفكرية والقانونية مع القوى العلمانية والديموقراطية، ستخفف من هجومهم وتمردهم عليها. وفي هذا الاعتقاد من السذاجة والسطحية ما فيه، بحيث لا أدري هل تعتقد الحكومات حقاً أن هذا التكتيك له أي فائدة أم انها تدري ولكن «مكره أخاك لا بطل»؟ إن هدف الأحزاب والمنظمات (الإسلامية) هو السلطة ولا شيء غيرها. وإن (تمشيخ الدولة) لن يمنحها أي ظرف تخفيفي، والأحداث تظهر بوضوح أن أياً من الحكومات التي لبست لبوس الشريعة - من الباكستان حتى السودان - لم تنجح في تخفيف غلواء الأصوليين ضدها. والدين هنا ليس إلا وسيلة سريعة للوصول إلى هذه السلطة فبدلاً من الجهد الطويل والشاق والمصاريف الباهظة لإقناع الناس وفتح المراكز الحزبية، تصبح المساجد - المنتشرة في كل أنحاء البلاد - مراكز جاهزة لهذه الأحزاب، ولبس العمامة وتطويل اللحية ليس أكثر من (عدة الشغل) اللازمة ليصبح المرء مجاهداً في سبيل الدين حتى وإن كان من أصحاب السوابق. انهزم الملاحدة والكفار في أفغانستان فماذا حدث؟ لقد أريق من دماء المسلمين في الصراع على السلطة أضعاف ما أراقه النظام السابق، والصواريخ (المؤمنة) توجه عمداً إلى أحياء كابول المزدحمة بالنفوس التي حرم الله قتلها، فأين الإسلام من كل هذا؟ بل أين أبسط النوازع الإنسانية وأحكام الضمير؟ وفي إيران ما بعد الشاه أبيد، بعد النصر، معظم القادة الذين كانوا رفاق درب الخميني، من طالقاني حتى قطب زادة وبني صدر. من أعدم أعدم ومن هرب هرب. ودائماً من أجل السلطة ودائماً التهمة نفسها؛ خيانة الإسلام!! فإذا كان هؤلاء، الذين وقفوا حياتهم كلها من أجل إقامة الدولة الثيوقراطية الاسلامية خانوا الدين، فمن سينجو من هذه التهمة؟

إن حجة تطبيق الإسلام ساقطة من الأساس لسببين، أولهما: إن هذه الجماعات تعمل في بلاد اسلامية أصلاً وليس في بلاد علمانية (ما عدا تركيا ولبنان)، أي في بلاد تطبق الإسلام أو الكم الأعظم منه وذلك سواء من ناحية العبادات (إنشاء المساجد ورعايتها - الأعياد الدينية - أداء الشعائر.. إلخ) أو من ناحية تنظيم أحوال الناس (قوانين الزواج والطلاق - الارث..) فعدم تطبيق الإسلام حرفياً (وكل جماعة لديها اسلام حرفي خاص بها)، ليس حجة لقتل الناس لأن النقص من طبيعة الفانين والكمال لله وحده، أليس كذلك؟ السبب الثاني: إن تطبيق الإسلام لا يكون باطلاق النار على السياح (قد يكون بينهم مسلمون!) ولا بقذف المواد الكاوية لتشويه الفتيات غير المحجبات. ليس هذا هو

الاسلام مهما قالوا. هذا إرهاب.

ما الحل؟

فصل الدين عن الدولة وتأسيس الدولة العلمانية هما المخرج الوحيد من المأزق الفكري الحاد الذي ترزح تحته مجتمعاتنا العربية. لأن الدولة العربية التي تشيخت لم تعد تقوم بدورها في تحديث مجتمعها وعصرنته، وفي الوقت نفسه عجزت عن حماية الفكر المتنور أمام السعار السلفي، لأنها هادنت الأخير سنوات طويلة ظناً منها أنها تحافظ على توازن موهوم، فكانت كمن يحفر قبره بيده(*). ففي مجتمعاتنا العربية الغارقة في الأمية والجهل والمحكومة عقول أبنائها بغيبيات عصور الانحطاط، ظلت الأنظمة العربية منذ ما بعد الاستقلال، بحكم تعاملها اليومي مع عالم شديد التعقيد ومتغير دائماً، تلعب ـ إلى هذه الدرجة أو تلك ـ دوراً تحديثياً وتنويرياً في هذه المجتمعات. ولأن الدولة العربية التي تؤطر هذه الأنظمة مضطرة، لأجل بقائها نفسه، أن تطبق الحد الأدنى من علوم الادارة والسياسة والاقتصاد والتخطيط، فإن نسبة النخبة المتعلمة في كوادرها أعلى بكثير من نسبتها العامة داخل المجتمع، لذلك كله فقد ظلت هذه الدولة تسبق مجتمعاتها بخطوة أو خطوتين، تسحبها وراءها، متغلبة على عطالتها بالقمع تارة وبالتحريض تارة. وحالياً عندما تغلغلت التيارات السلفية في هذه الدول، وباتت تهدد جدياً هذا الدور، أصبحت العلمانية هي المخرج الوحيد. لا أحد يريد القضاء على الدين أو إلغاءه، فالدولة العلمانية لا تعني الدولة الالحادية والمطالبة بفصل الدين عن الدولة تعني أساساً أن يتولى الأئمة الصالحون شؤون الناس الروحية ويتركوا تسيير أمور الدولة والناس الدنيوية لمن يفهم أكثر منهم في هذا.. ليس عالماً اقتصادياً من لا يعرف من الاقتصاد سوى أن الربا حرام، ومهما تبحر المرء في كتب الفقه والشريعة فلن يكون مخططاً اجتماعياً أو خبيراً في العلاقات الدولية لأن تلك الكتب لا تحوي شيئاً من هذه العلوم (وليس المطلوب منها أن تحوي). نعرف أن اللحى المباركة سترتجف حنقاً على هذا الكلام، لأن من مسلماتهم أنه ما من شيء في الماضي والحاضر ـ وما سيجد في المستقبل ـ إلا متضمن في كتبهم الصفراء! وهذا يشمل ـ برأيهم ـ كل العلوم الطبيعية والاجتماعية، والفكر، والفنون، والتاريخ.. إلخ. فالذرة اكتشفناها قبل الجميع، والطب لدينا مثله في الخل والعسل وجناح الذبابة، أما علوم الفضاء الحديثة فأين هي من كتبنا التي تصف السماوات، وسكانها، وهيئاتهم، وطبقاتهم!؟ من يستطيع أن يبز هكذا جهابذة، وكيف يمكن أن يأتي أحد ما بأي فكرة لا توافق كلي المعرفة هؤلاء؟. المعتدلون، من جهة أخرى، سيوافقون أن ليست كل الأحكام لديهم، ولذلك كان الاجتهاد والقياس. ولكن المشكلة أنهم لا يجتهدون ولا يقيسون. وإذا اجتهد غيرهم، صادروه.. النتيجة واحدة.

إن فصل الدين عن الدولة هو الشرط الأساسي كذلك لتطبيق الديموقراطية (التي ينادي بها الجميع ولا يركزون على هذا الشرط لتطبيقها). وبدون العلمانية تصبح الديموقراطية ـ إذا طبقت ـ عرجاء ممسوخة، لأن وجود صبغة عليا مهيمنة، لا تناقش، على هوية المجتمع تنفي مسبقاً امكانية التغيير والتعبير، وتلقي ظلالاً كثيفة من الشك على حقوق الأقليات الأخرى داخل المجتمع والتي توجد خارج هذه الصبغة. وهكذا نتحف بقرارات (خطيرة) مثل قرار البرلمان الأردني الأخير بفصل النساء عن الرجال في المسابح. تخيلوا هؤلاء الرجال الوقورين المتزنين، ممثلي الأمة، وهم يتناقشون ويعرقون حول كيفية تمييز الأولاد عن البالغين حتى يسمح لهم بمرافقة أمهاتهم مثلاً، أو هل يسمح للأقارب بالسباحة في بركة السباحة في مزرعة العائلة أم لا.. هلا خرجنا مرة واحدة من هذا المستنقع الذي يشدوننا إليه، عسانا نتحول يوماً ما إلى أمة لا ترتعد فرقاً من سنتيمترات قليلة زائدة من اللحم العاري.□

(*) أشار إلى هذه الفكرة الأستاذ عزيز العظمة في مقالة «بعيداً عن سطوة القول الديني» «الناقد»، العدد ١٦. تشرين الأول (اكتوبر ١٩٨٩).

قطة كلينتون

محمّد كمال السخيري

تونس

■ أين الكاتب في خضمّ التحوّلات والمتغيّرات التي تتوالى يوماً فآخر بسرعة تجاوزت المعقول أحياناً وكأنّ بالزّمن أضحى اللازمن؟!

سؤال يدغدغ سواكن المثقفين في أرجاء العالم بلا استثناء، لكنّ الإجابة عنه ظلّت سابحة في عالم الصّمت الرّهيب والسّكون المعتّم بسحب التمزّق التي تكثّفت دون مطر.

إنّ محاولة الإجابة عن هذا التساؤل من لدن الكاتب تجعله محاصرا بحواجز نفسيّة واجتماعيّة وثقافية وسياسيّة مثّلت سوراً من أسوار التمزّق الذّاتي والتيه والتحليق في أجواء السّراب الممتدّ كالماضي الذي لن يعود، فأين الكاتب العربيّ من هذا التمزّق وأين ذاته من ذوات الآخرين؟!

لقد عرف عن الكاتب العربي اكتواؤه بلظى الغربة والإغتراب وذوبان الإكتئاب فيه، وسيطرة اليأس والقنوط على رؤاه وآفاقه ممّا دفعه إلى الحلم بعالم الجمال والتّوق نحو الأرقى وتفكيك قيود الصّمت ومحاولة التحدّي بحفر في الماضي وارتسامات مجروحة للمستقبل الضبابي تحت ضغط نفسيّ حاد وحصار اجتماعي مفزع أحياناً، فكلّما حاول البحث عن ذاته الغائبة غاب من ذاكرته كالحلم المنسيّ، فلا الشّهرة تكفيه، ولا المادة تنسيه متاعبه، ولا نشر آثاره يكفّن جراحه.. فما الذي يريدن إذن؟!

إنّ الكاتب العربيّ يرنو إلى الحريّة في أجلّ وأرقى معانيها، ويتطلع إلى التلذّذ بالحياة كما وُجدت. فالحصار الوجودي يقضّ مضجعه، وأسوار الضّنى المقيت تحجب رؤاه فأمسى يتماهى بين الإبداع والإرتداد الإبداعي، يغور في جراح الوطن كالوجع الغائر فيه، يتلحّف الصّمت في زمن تدوّي فيه المدافع ويقصف الجوع الشعوب. يستولي عليه الضيق ليضيق بمعاني الجمال المختنقة فيه.. أين يسير والمسير اسفلت دماء وخيوط عنكبوت؟! فالزّمن ما عاد الزّمن، والهاربون من ذواتهم كالفقاقيع تنبت من بين الصّخر ثمّ تنتحرو كلّ لحظة عاشها أصبحت أسطورة ندم وخيانة للذّات. فأيّ نهضة فكريّة وأيّ تفكير سياسيّ سيحوّل هذا العالم الغريب الشّقيّ الذي يحياه؟! يباع المبدع برقصة غربيّة أو رسم كاريكاتوري على جدران الزيف المخادع والليّل المخاتل!!! هناك وراء البحر تلاحق الصحافة ودور النّشر الكتّاب لينشروا إبداعاتهم ويمتّعوا الأفراد بأحزانهم ويلذّذوهم بأوجاعهم!! هناك تحاول السّياسة أن ترقى بنفسها لتلامس عالم الكتّاب في حين يستجدي الكاتب العربي دور النّشر والصحافة والقارىء ليعرض لحم رُخامه بضاعة لم تُصنّف كإنتاج وطني بل فردي، ولم يُعترف بها كنحت إنسانيّ للذّات وخير دليل على ذلك ميزانية وزارة الثقافة بكلّ قطر عربي.. فلا غرابة أن يعزف الكاتب عن الكتابة و القراءة والمطالعة، حتى يهجر الإختلاف والتوحّد لأنّه ما فتىء يحترق بسؤال ظلّ سرمديّاً كالدهر وهو: «لماذا أكتب؟ ولمن أكتب؟ وعمّ سأكتب؟»؟.

فماذا بعد هذه الخيانة للذّات والتعرّي أمام الملأ بجسد ذائب منصهر مع الغيم وسماء المستقبل مُغَبّة كالخيال الهارب إليه؟ وهل يكون وجوده كذبة بيضاء، بينما تبصبص قطّة كلينتون فتدور محرّكات الطّائرات لغوث اللاجئين وإطعام الجائعين لأنّ الورق لا يغني ولا يطعم من جوع، وما على الكاتب العربيّ إلاّ أن يستقرىء ذاته قبل البحث عن قضيّة تلاحقه فلا تمسك به كالسّراب في عيون الظمأى والعاشقين!!□

من فناء المنزل الى مقاعد الدراسة

صناعة القهر

علاقة التعليم بالابداع في المجتمع العربي

مصطفى صفوان

■ يظل طرح سؤال التعليم والإبداع طرحاً ناقصاً مشوهاً دون طرح السؤال الأكبر عن موقع الإبداع في النسيج الثقافي للمجتمع نفسه، أي حول علاقة التربية العربية ـ باعتبارها دالة ثقافية ـ بالإبداع.

ومن ثم، يصبح إتجاه البحث الصحيح ـ في رأينا ـ حول مدى ايمان النسيج الثقافي المجتمعي بالإبداع، ومدى ترحيبه به وتقبله له. فهم السياق الإجتماعي الثقافي ـ إذن ـ هو المقدمة الضرورية لتأسيس موقف إبداعي داخل الفصول والمدارس والا تظل العملية معلقة، ومبتورة، وتدور في الإطار الفني فحسب.

ليس هناك اتفاق حول تعريف الإبداع وإن كان الإتفاق كبيراً حول معناه، ولذا ستتجاوز هذه المداخلة إغراء (أو الزام) تعريف الإبداع إلى الاهتمام بمعناه الخاص والعام، وتفاوت الرؤى والتصورات والسياقات التي تقترب منه.

يشير التعريف الموسوعي للإبداع بأنه القدرة على استحضار شيء جديد إل الوجود، ويظهر في فعل الأفراد، كما تحدث العملية الإبداعية داخل الشخص أو الجماعة ويتباين حدود الإبداع فقد يكون اختراعاً ميكانيكياً أو عملية كيميائية جديدة أو حلولاً جديدة للمشكلات في الرياضة والعلوم، أو تأليف مقطوعة موسيقية أو شعرية أو قصة أو رواية، أو شكلاً جديداً في الطباعة، أو صياغة نظم دينية أو فلسفية جديدة، وقد يكون تجديداً في القانون، أو طريقة جديدة في فهم المشكلات الإجتماعية[١].

وإذا كان مجال الإبداع واسعاً كما رأينا، فإن التفاوت قائم أيضاً في المصطلح المستخدم للتعبير عن الحالة الإبداعية.

يستخدم البعض التجديد Innovation في مقابلة التقليد Adaptation والتكيف، حيث يعنى التجديد السعي إلى التغيير بإعادة بناء الموقف بمعزل عن الأنماط والصيغ ووجهات النظر المألوفة حيث تقدم حلول مغايرة للحلول المتوقعة، وأصحابها يتميزون بالإنشغال بأداء الأمور على نحو مختلف[٢].

ويستخدم مصطلح التفكير الإنتاجي أو الإنشائي Productive Thinking، كما ويستخدم مصطلح التفكير الافتراقي divergent للتعبير عن الإبداع ويعنى ايجاد اتجاهات متنوعة في البحث واستخلاص حلول مبتكرة في مواجهة طريق مسدود، وذلك مقابل التفكير النمطي الإتفاقي Convergent[٤]

وقد يعبر بمصطلح الإبتكار والذي يعنى أسلوب في التفكير والسلوك[٥].

وقد يقابل مصطلح آخر هو الموهبة[٦].

وأي كانت التقابلات في المصطلح بالنسبة للإبداع، فإن الإتفاق حول معنى الإبداع هو أكبر وأقل تبايناً. فهو نوع معين من السلوك يصدر من شخص أو جماعة تواجه مشكلة فيحاول أن يجد حلاً لها، ويأتي هذا الحل على كفاءة عالية في أداء المقصود منه ويكون في الوقت نفسه حلاً غير مسبوق[٧].

ويعني النشاط أو العملية التي تقود إلى انتاج يتصف بالخبرة والإهتمام والأصالة والقيمة من أجل المجتمع، أما الإبداع بمعناه العام فهو ايجاد حلول جديدة للأفكار والمشكلات والنجاح إذا ما تم التوصل إليها بطريقة مستقلة حتى إذا كانت غير جديدة على العلم والمجتمع[٨].

ويعني الإبداع أيضاً قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة تحدث تغييراً في الواقع وهذه العلاقات الجديدة ليس في الإمكان تكوينها من غير عقل ناقد لعلاقات قائمة[٩].

وقد يحمل معنى التحدي: فهو جهد انفعالي ومثير، جهد متحد يستهدف إقامة الصلة بين شتات عناصر الفوضى التي تحكم الواقع اليومي[١٠] وهو عملية فتح، وليس عملية تقليدية، وعملية اجتهاد وارادة، واصرار ومواجهة[١١].

كاتب وباحث من مصر



ومعنى الإبداع في رأينا يمكن أن نلخصه في مصطلح (المجاوزة) بما يعنيه ذلك من تخطي القائم ـ أساليب ونماذج ورؤى ـ إلى الجديد والمبتكر، ودفع التشكيلة الراهنة في الموقف المعني إلى أرضية جديدة، وتحوى الحلول المعروفة إلى آفاق جديدة وتفجر امكانات المواجهة والرغبة في تطوير الأداء والبنى إلى الأفضل.

والإبداع بهذا المعنى هو قيمة إنسانية عليا، ودالة كاشفة للحيوية الإنسانية وديناميكية الجماعة من خلال أفرادها. .

وكما يقول فرامتك بارون (جامعة كاليفورنيا): ان الإبداع قوة فريدة في الكون، وهبة الحياة للنوع البشري.

قرود وأشجار

فلنتفق على ضرورة الإبداع لنا، بل انه لا خيار لنا في صياغته، فنبدع أو لا نبدع، أي نكون ونبقى أو لا نبدع فنتحول إلى قرود فوق أشجار أو أوراق صفراء ذابلة نبذتها الأشجار في مواسم الرياح. . وكما علمتنا البيولوجيا، فالتنوع الفردي أي المغايرة، هو الذي يغذي الإرتقاء، ولا يتم الانتخاب أو التغير إلا بين المختلف، وإذا كان مستقبل الحضارة البشرية مرهوناً بثقافة الإبداع، لا ثقافة الذاكرة وذلك بسبب علم السبرناطيقا والسعي لحذف العمليات الآلية التي تستهلك العقل وتمنعه من الإحساس بمتعة الإبداع، مما يؤدي إلى خلق ملايين من المبدعين، كما أن تعقد المجتمع المعاصر سيفرز مشكلات جديدة تتطلب روحاً إبداعية جديدة من خلال تطوير القدرات العقلية الإنسانية[12].

ومن الملاحظ أن غلبة البحوث النفسية في مجال الإبداع باعتبار الإبداع ظاهرة فردية، مما يبتسر ـ أحياناً ـ بعد التفسير الإجتماعي للإبداع، باعتبار الإنسان كائناً اجتماعياً يبدع داخل سياق اجتماعي معين، ويعنى هذا كون الإبداع عملية اجتماعية، والإبداع الفردي المنعزل عن أرضية تشكل مشروعاً حضارياً جماعياً يصعب أن يؤتى ثماره.

وتميل هذه المداخلة إلى التركيز على الشروط الإجتماعية للإبداع، أو باعتبار الإبداع نتاجاً اجتماعياً لبنى ثقافية وعلاقات اجتماعية.

وإذا كانت جوانب الإجتماع أربعة: عملية الإبداع والنتاج المبدع والشخصية المبدعة والمناخ الإجتماعي للإبداع، فإنه الأخير ـ هنا ـ هو بغيتنا.

اكتسب الإبداع اهتماماً دولياً ملحوظاً، وأصبح مفهوم الإبداع الذاتي Endoge البرنامج الرئيسي لليونسكو خلال العقد الأخير وعرّف أنور عبد الملك الإبداع الذاتي كدالة اجتماعية بأنه الإعتماد على الخصوصية الذاتية لتقديم مضامين ومسالك جديدة غير منقولة لمواجهة تحديات واشكالية التحديث، وكذا طرح تساؤلات جديدة بما يصاحبها أحياناً من اصابات جزئية ريادية[13].

والإبداع كتسجيد لجهد إنساني، إما أن يبقى متقوقعاً في الحدول الذاتية للفرد، وإما أن ينصهر في إيقاع جماعي يخص مختلف القدرات الفردية على تطويع وتحسين شروط العيش، والإبداع بهذا المنظور عملية ذات أبعاد اجتماعية تستمد مقوماتها من ثقافة الجماعة وتسهم في نفس الوقت في تغير الحساسية الجمالية والفنية للأفراد[14].

إلى أي مدى يؤمن النسيج الثقافي العربي بتركيباته وتعقيداته وآلياته مساحة واسعة من الإبداع؟ وبصيغة أخرى، إلى أي مدى تمتلك الثقافة العربية قدراً معقولاً من التسامح تجاه مواقف المغايرة والتجاوز المبدعين؟

أحدثت هزيمة ٦٧ حركة نقدية عربية متزايدة عكفت على تحليل بنية المجتمع العربي وتشريح تركيبته الثقافية ومحاولة صياغة ملامح للعقل العربي (الكائن والمرتجي)، وقد تقدم قسطنطين زريق هذه الحركة بكتابه الشهير (معنى النكبة) ثم تتابعت مؤلفات باحثين ومفكرين عديدين حاولوا استخلاص أسباب الهزيمة في طبيعته الثقافية العربية ذاتها، إلى جانب الأداء السياسي والتنظيم الإجتماعي والإقتصاد الراهن، وشهد هذا الإتجاه مؤلفات وجهود الطيب تيزيني وعبد الله العروي ومحمد أركون وهشام شرابي وحليم بركات وزكي نجيب محمود وحسن حنفى وادونيس ومحمد عابد الجابري والسيد يس.

ونتفق مع هشام شرابي أن هدف النص النقدي العربي أكثر من مجرد وصف البديل للبنى القائمة (البنى الفكرية)، الإجتماعية، وتوفير تمهيد فكرى واجتماعي للأرضية المطلوبة لإقامة البنى البديلة ولا يتم هذا إلا بعملية نقدية مباشرة للبنى التقليدية الأبوية القائمة في أنواعها كلها[15].

وتعود السمة القمعية والتسلطية Authcritationisar إلى الطبيعة الأبوية للمجتمع العربي، ومن السمات الأساسية لهذا النوع من المجتمعات سواء كان محافظاً أو تقدمياً سيطرة الأب في العائلة، شأنه في المجتمع، فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكليها الطبيعي والوطني، إذ أن العلاقة بين الأب وابنائه وبين الحاكم والمحكوم علاقة هرمية، فإرادة الأب في كل من الإطارين هي الإرادة الغالبة ويتم التعبير عنها في العائلة والمجتمع بنوع من الإجماع القسري الصامت المبنى على الطاعة والقمع[16].

ومن سمات المجتمع الأبوي يمكننا أن نستخلص ما يلي:

عذراً غاليلي

لم يكن اعتذار بابا الفاتيكان للعالم غاليليو غاليلي في نهاية ١٩٩٢ عن اساءة الكنيسة له، والمعاناة التي عاناها بسبب

(1) Kuper, Adam and Uessico: The social science encyclopedia, Routlodge& Kegan Paul, London, 1989.

(2) Kirton, U.J. Adaptors and Inonovators, Why new initiutives Get Blockad, Long Rang pianing, Vel 17, No. 21, 1984.

(٣) حسن أحمد عيسى: الإبداع في الفن والعلم، عالم المعرفة، (٢٤)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٧٩.

(٤) الكسندر روشكا: الإبداع العام والخاص، ترجمة غسان أو فخر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٩، ص ١٧.

(٥) عبد الله محمود سليمان: عوامل الإبتكار في الثقافة العربية المعاصرة، مجلة العلوم الإجتماعية، كلية الآداب جامعة الكويت، مارس ١٩٨٤.

(٦) عبد الله محمود سليمان: والموهبة والمستقبل، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد ١٤/ ٣، الكويت ١٩٨٣.

(٧) مصطفى سويف: معنى الإبداع، مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مارس ١٩٩٢.

(٨) الكسندر روشكا: الإبداع العام والخاص، مرجع سابق ص ٩.

(٩) مراد ذهب: الإبداع مدخل إلى التعليم، مجلة الإبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ـ ابريل ١٩٩٢ م.

(١٠) نبل ماك البر: مقال والإبداع، ترجمة عال الهادي، مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة، الفنون والتدريب، الكويت، نوفمبر ١٩٨٨.

تعارض آرائه مع اراء الكنيسة في مسألة معرفية تتعلق بكون الشمس مركز الكون، لا الأرض كما كانوا يعتقدون إلا مثالاً ساخناً على مغبة تداخل السياسي والمعرفي.

ويترتب على أن يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه، وبسبب سلطانه السياسي، «صاحب الرأي» لا «صاحب رأي»[17].

وفي ظل سيادة الأوضاع التقليدية تتمكن السلطة من تهميش ومعاقبة الأفراد وحض الناس على أن تكون على دين ملوكها وباسم الدين يكون العقاب صارماً لا يناقش وتكثر المكبوتات، وما أكثر المكبوتات التي لا يجرؤ البعض حتى أن يناقشها مع نفسه وحده، وكثير من الرعب والكبت، كاد أن يوهب لهذه السهولة لولا هذه القداسة التي تتسع مجالاتها حتى تشمل السياسة (المدرسة والجامعة والحزب والمؤسسات باختلاف أنواعها ومجالاتها) وكلما ازداد الرعب الديني كلما انقسم المجتمع إلى مجتمع عام يتمثل لمشيئة الحاكم ظاهراً ومجتمع ضامر يمارس سراً كلا الممنوعات على الأقل في أوساط الطبقات الحاكمة والطبقات البرجوازية بالمنشأ[18].

تعمل السلطة السياسية الأبوية على فرض تزييف الواقع وتفسخه وذلك من خلال إهمال مكافحة الأمية، واجهاض الروح النقدية، وحصار الرأي الآخر، مما يؤدي إلى أن تغلب العقلية الأسفنجية على الفرد العربي، فيكتفي بموقف المتلقي لا المتفاعل القرارات دراية موجهة ـ اعلام موجه دون أن يتدرب على عصر الأسفنج وهو ما يذهب إليه أدونيس في توصيفه للفكر المتبع داخل هذا السياق بأنه يكاد يكون في أغلبه فكراً بالتبني لا بالإنجاب.

ما الذي يمنع العقل من أن يكون عقلاً مبدعاً؟ ثمة عائقان هامان: المحرمات الثقافية ونظام التعليم، فالمحرمات الثقافية تمنع الإنسان من ممارسة الفكر الناقد، وهذا الفكر هو دؤوم لازمة لمجاوزة الواقع القائم، وهذا هو السبب في أن المبدعين هم أولئك الذين ينشدون تغيير أنماط السلوك لكي تلاحم الخبرات الحديثة بمعزل عن حكم الأقدمين أو التسلطين[19].

وتظل قيمة الطاعة في المجتمع الأبوي هي القيمة العليا، والعقل بوصفه عملية ذاتية لا يمكن أن يغتني ويتطور إلا ضمن مناخ اجتماعي وثقافي يسمح بهوامش الحرية والعقل باعتباره قدره على التفكير والتقييم والحكم لم يتعود في تنشئته العامة على الإستئناس، لأن أنظمتنا التعليمية تلقينية تطالب بالحفظ وإعادة الإنتاج ولا تسمح بالإختلاف وسلوك سبيل السؤال وأحكم العقل بمعنى آخر أن التضخم الأيديولوجي في الفكر العربي الحديث المعاصر يلقى القول أو يعمل جاهداً من أجل احتواء نتائجه واقصاء تساؤلاته المزعجة[20].

اسم جديد لمؤلف قديم

ان الموروث يكتسب هالة المقدس، ويحظى بجاذبية وسلطة واضحتين وتعلو قيمة المسايرة، وتبدو المغامرة الفكرية خروجاً عن المألوف. ومن ثم يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وأعادوه ألف ألف مرة، فكلما مات مؤلف ما لبس ثوبه مؤلف آخر، وأطلق على مؤلفه اسماً جديداً[21].

تقف الثقافة العربية في الجزء الأكبر من تأثيرها وتعبيرها الكلاسيكي والمعاصر في موقف معاد للحريات وحقوق الإنسان. وبما أن المعارضة قانونياً متعذرة، فالتآمر والتمرد يصبحان وسلية الإقناع الرئيس، ويعقل نظام الرعاية فعالية أي بنية اجتماعية تسيطر عليها، فهو إذ يرى الإمتثال أهم من الأصالة، والطاعة أهم من الاستقلال الذاتي. يسحق موجة الإبداع ولا يشجع سوى القلة التي تسهم في الإبقاء عليه ولا يمكن للنقد الخارجي مهما كان شديداً ان يغير البنية الداخلية للمؤسسات الإجتماعية المبنية على نظام الرعاية[22].

نحن إذن أمام ثقافة غلب على ممارساتها وبنيتها الطابع القمعي والنزوع إلى القهر والتحكم وعادة لا يشعر الأفراد بأنهم مقهورون بل يفتقدون الرؤية الصحيحة في تحديد سمات القهر، بل لا ينتبهون انهم يسلكون سلوك المقهور فيتوهمون انهم يمتلكون إرادتهم الحرة. ويعتبر القهر السمة الأساسية للعلاقات السياسية والإجتماعية في العالم العربي قهر الديكتاتوريات وسيطرتها على نظم الحكم، قهر الطبقات والعشائر وسيطرتها على الطبقات الأخرى، وما يترتب على هذا كله من مسخ الديموقراطية واختفاء العدالة الإجتماعية. ان القهر قد أصبح سمة سلوكية في المجتمعات العربية في نظم الحكم والإدارة. وفي الحياة الإجتماعية، وفي الأسرة، وفي التربية والتعليم[23].

وربما لا تكون المساحة رحبة لمناقشة القصور النظري لنشأة ونمو علاقة القهر الباطنة للثقافة العربية، وإن كان آخرون قد تعرضوا لهذه المسألة بالتفصيل وخاصة أدونيس في «الثابت والمتحول» وهشام شرابي في مؤلفاته الأخيرة، ومحمد عابد الجابري في تكوين العقل العربي، و«نقد العقل العربي» ومصطفى زيور وفؤاد زكريا وحسن حنفي أيضاً.

تناول نتاج علم اجتماع التربية الجديد في الغرب والتحليلات الماركسية المدرسية منها والتنظيرية، مناقشة مسؤولية التعليم عن الإبقاء على علاقات تتسم بالقهر وعدم التكافؤ، مما يؤثر على حالة الإبداع في المؤسسة التعليمية بالسلب.

نذكر في هذا الصدد جهود كارنوي Carnoy في دراسته

(١١) أنور عبد الملك: الإبداع والمشروع الحضاري، كتاب الهلال (٤٩)، دار الهلال، القاهرة، نوفمبر ١٩٩١.

(١٢) مراد وهبة (محرر) منطق الإبداع، ندوة الإبداع، المجلس القومي للبحوث التربوية والتنمية، ١٩٩١.

(١٣) أنور عبد الملك: الإبداع والمشروع الحضاري، مرجع سابق، ص ص ١٢٧، ١٢٨.

(١٤) محمد سبيلا: الإبداع والهوية القومية، مجلة الوحدة والمجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، يوليو ١٩٨٩.

(١٥) هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي دار الطلبة، بيروت ١٩٩١، ص ٢٢.

(١٦) هشام شرابي: البنية البطركية في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٢.

(١٧) زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٣، ص ٣٩.

(١٨) حليم بركات: الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر، ندوة الإسلام والحداثة (ادونيس محرر)، دار الساقي، لندن ١٩٩٠.

(١٩) مراد وهبة: منطق الإبداع، مرجع سابق.

(٢٠) محمد نور الدين اقاية: المعقول المتخيل في الفكر العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ يونيو ١٩٩٢.

(٢١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٢٢) جيمس و. توكيه وآخرون: التعلم وتحديات المستقبل، عبد العزيز القوصي (محرر) هذير نادي ـ روما، المكتب العربي الحديث ١٩٨١، ص ١٢١.

(٢٣) هشام شرابي: البنية البطركية في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص ص ٥٥، ٥٦.

«التعليم والإمبريالية الثقافية» والتي ناقش فيها توظيف الدول الكبرى التعليم لإبقاء علاقات الهيمنة والإستلاب وجهود بولز غينتز Bowles& Gints في توضيح دور التعليم في تحقيق السيطرة الإجتماعية على مجال التعليم في مؤلفهما «المدرسية في أميركا الرأسمالية وبيير بوردو Bourdieu الذي ناقش علاقة القهر المعنوي داخل التعليم حيث تساهم المدرسة في وقوع الظلم الإجتماعي ونمو حقيقته ونذكر في هذا الصدد جهود الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير Althuser والانكليزي برنشتين Bernstein في كشف دور التعليم في تحقيق علاقة القهر، وبالتالي تضييق حدود الإبداع الإنساني داخل المؤسسة التعليمية إلا أن الجهود الأبرز في هذا الصدد تعزى للمفكر البرازيلي باولو فريري Friere صاحب نظرية «تربية المقهورين» والذي فرق بين تعليم القهر المستند على الحفظ والتلقين أو «التعليم البنكي» وبين التعليم الحواري الذي يحقق إنسانية الإنسان، وهدف تربية المقهورين عنده أن يحقق المقهورون انسانيتهم، بأن يحرروا أنفسهم ويحرروا قاهريهم أيضاً أما التربية التي توجد في مجتمع القهر، فهي تربية إنسانية، ووسيلة لإستمرار استلاب الإنسان والتعليم عند باولوفريري، عملية اكتشاف للحقيقة وليس عملية محايدة أو عملية تلقين، لآلة وظيفته السياسية التي تهدف إلى تغيير الواقع الإجتماعي وليس التكيف معهم يقوم على ايجابية المتعلمين والحوار المستمر بينهم وبين المعلمين[٢٥].

التعليم البنكي !

فإذا تساءلت عن موقع التعليم العربي وموقفه من عملية القهر وارتباطها بالإبداع، تجد من يتشكك في قدرة المدرسة العربية على توليد الإبداع وتنميته، ولهذا تعتبر نظم التعليم مرهونة بطبيعة السلطة ودعمها وارادتها ومعالمها. ولتغيير نظام التعليم لا بد من تغيير النظام والسلطة، أي إقامة السلطة التي يكون هذا النظام التعليمي جزءاً من برنامجها ومن خطتها ومن ايديولوجيتها وبالتالي لا بد من تغيير السلطة أولا حتى نتمكن من تغيير نظام التعليم[٢٦].

ويطبع التعليم العربي بسمة القهر والقمع، فالتعليم باعتباره معطى اجتماعياً، يتحقق ويعمل من خلال الشروط الإجتماعية، يتطبع بطابع القمع والقهر، حيث يحل المعلم في نظام السلطة الأبوية محل الأب أو الحاكم، وتصادر ابداعات المتعلمين عن طريق أسلوب التعليم القائم على حفظ المعرفة المقدمة واجترارها مقابل تضييق مساحات التفاعل والإبتكار.

يلاحظ زكي نجيب محمود أن العملية التعليمية تسير في خطين متوازيين، خط لدراسة المدروس وحده وخط لدراسة المنقول عن الغرب وحده (تقريباً). وقد التقى الخطان عن نقطتين: كلاهما يدرس مادة منقولة عن آخرين، وكلاهما جعل التلخيص والحفظ منهجاً للدراسة.

تشيع في تعليمنا العربي ثقافة الذاكرة، أو التلقين، أو التعليم البنكي، في مقابل ثقافة الإبداع، وتشيع في تعليمنا الإجابات الحاسمة التي تعتمد على مبدأ اليقين.

كيف يمكن للتعليم أن يصبح مبدعاً داخل سياق ثقافي يحارب الإبداع ويعوقه، من اللافت للنظر نهوض أصوات في السنوات الأخيرة تدعو إلى صياغة تعليم مولد للإبداع ومشجع له، وقدمت صيغ واقتراحات فنية مفيدة في هذا الصدد[٢٨] وإن كان يغلب عليها انها تختزل الإجتماعي إلى مجرد أساليب وتقنيات فنية وتركز على تحديث العملية التعليمية تجاه توليد وتشجيع قوى الإبداع، فلا تلتفت إلى انتاج الشروط الإجتماعية اللازمة للإبداع، وهذا هو «المسكوت عنه» أي التغاضي من محاولة تغيير النسيج الثقافي الذي يضم خلايا الطاعة والقمع، حتى أن اقتراحات زكي نجيب محمود في الؤتمر البحثي المذكور لم تخرج عن هذه الدائرة الفنية الضيقة.

من المهم ان نشجع تحويل بنية العلاقات والخبرات التربوية لتكون حرة، ابداعية خلاقة وباعتبار أن الحد الأدنى لتعليم المستقبل هو أن يكون المواطن العربي قادراً على التكيف مع التغيرات المتسارعة من حوله دون أن يفقد هويته واتزانه، وقادراً على الإسهام في صنع المستقبل؛ بأن يشجع التعليم ويعد المتعلمين كفاعلية مبتكرية خلاقية مبادرية، وتصبح أهم سمات هذا النظام التربوي هي صياغة الوعي والعقل، وأنماط التفكير والسلوك، للنظر إلى الأمام وليس الإرتداد إلى الوراء، وأن يكون أفراده خلاقين ومبتكرين ومبدعين[٢٩]. □



(٢٤) محمد نبيل نوفل: دراسات في الفكر التربوي المعاصر، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٦، ص ٥٢.

(٢٥) راجع في عرض هذه النظريات الدراسة القيمة التالية: عبد السميع سيد أحمد: جدوى نظرية القهر في اجتماع التربية، مجلة التربية المعاصرة، ع ١٦، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ١٩٩٠، أما باولوفريرر فراجع فلسفته التربوية في:
محمد نبيل نوفل: دراسات في الفكر التربوي المعاصر، مرجع سابق، الفصل الثاني.

(٢٦) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة ص.٢٣٩.

(٢٧) زكي نجيب محمود: رأي في الإبداع وضرورة تنميته في عملية التربية والتعليم، الإبداع والتعليم العام، مرجع سابق.

(٢٨) المرجع السابق بالتفصيل.

(٢٩) سعد الدين ابراهيم (محرر): تعليم الأمة العربية في القرن الحادي والعشرين، مشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، عمان ١٩٩١.



بدر شاكر السياب:

في كنف الخطيئة

فسراوي العربي
المغرب

الغرفة موصدة الباب
والصمت عميق
وستائر شباكي مرخاة
رب طريق
يتنصت لي، يترصَّد بي خلف الشباك وأثوابي
كمفزّع بستان، سود
أعطاها الباب المرصود
نفساً، ذرّبها حسّاً، فتكادُ تفيق
من ذاك الموت، وتهمس بي، والصمت عميق:

«لم يبقَ صديق
ليزورك في الليل الكابي
والغرفة موصدة الباب»
ولبست ثيابي في الوهم
وسريتُ: ستلقاني أمّي
في تلك المقبرة الثكلى،
ستقول أتقتحم الليل
من دون رفيق؟
جوعانُ؟ أتأكل من زادي:
خرّوب المقبرة الصادي؟
والماء ستهله نهلا
من صدر الأرض:
ألا ترمي
أثوابك؟ وألبس من كفَني؟
لم يبل على مر الزمن،
عزريل الحائك، إذ يبلى،
يرفوه، تعال ونم عندي
أعدَدْتُ فراشاً في لحدي
لك يا أغلى من أشواقي
للشمس، لأمواه النهر
كسلى تجري،
لهتاف الديك إذا دوَّى في الآفاق
في يوم الحَشْر:
سآخذ دربي في الوهم
وأسير فتلقاني أمي.

بدر شاكر السياب
الديوان، ص ٦٠٨



قراءة اليوم لنص الأمس



■ من البديهي أن القصيدة التي بين أيدينا هي لشاعر اعتبر من رواد الشعر العربي الحديث لاعتبارات متعددة منها أنه استطاع أن يطور القصيدة لا من حيث الدلالة فحسب، بل من ناحية الشكل أيضاً. ولعل رائعته «أنشودة المطر» لأصدق نموذج يؤكد صحة ما يقول ذلك حيث أنها إلى جانب القصيدة المراد تحليلها في هذه المناسبة تبرز بوضوح سعة اطلاع بدر شاكر السياب وعمق اغترافه من التراث الشعري العربي من جهة، والتراث الشعري الغربي الانكليزي على الخصوص والمتجسد في قصائد ت. س أليوت T.S Eliot والشاعرة الفذة أديث استويل.

فلنعمل على اقتحام عالم الشاعر المتخيل والذي تجسده قصيدة «في الليل»، لنلتمس بعض معالم رؤية الشاعر والتي تتخذ أبعاداً فلسفية تمس قضايا كبيرة متصلة بتجربة الشاعر، وبالتالي تتجاوز الاهتمام بقضايا جزئية ما برح العالم العربي يتخبط فيها.

ومحاولتنا اقتحام عالم هذه القصيدة وتحليل علاقاته المتفاعلة فيما بينها تصطدم ببروز ذاتين مركزيتين إلى السطح، الذات المنفعلة كمركز للمآسي والمعاناة المستمرة والتي تخوض رحلة البحث على الخلاص، هذه الرحلة المستمرة المواكبة لسيرورة الحياة. ثم الذات الفاعلة والتي تتخذ الذات الأولى هدفاً يقصد به الاستلاب وتفكيك وحدتها الذاتية.

الذات الأولى يبرزها ضمير المخاطب «أنا» والذي يتخذ تمظهرات مختلفة ومتنوعة تطال جوانب متعددة من القصيدة يمكن إعطاء نماذج منها «شباكي - أثوابي - وتهمس بي - لبست ثيابي - وسريت. . .» هناك معالم متنوعة تبرز طبيعة هذه الذات المسلوبة المنفعلة باستمرار إلى حدود لقائها البطل المخلص «الأم» (ستلقاني أمي). ولرمز الأم أبعاد متفرقة سنتطرق إليها في حينها.

تجسد هذه الذات المسلوبة، رحلة البحث عن الخلاص وطرد هذا الموت البطيء الذي ينشر القحط والجوع باعتباره رمز الشر (جوعان؟ أتأكل من زادي) فهي في وحدة مظلمة وقاتلة لا ترتكز في سيرورتها على وسيط أو رفيق (لم يبقَ صديق) يعمق الصمت براثنه في باطنها (لم يبق - والصمت عميق) تعاني الأمرين وتعيش المأساة في كل شيء حتى في الفضاء الذي يحملها (الغرفة موصدة الباب) فمرد معاناتها، تكالب جيوش القدر ونشر سوداويته على ربوعها (كمفزع بستان، سود). فالأثواب التي من المفروض أن تنشر الخضرة والخير والنماء وتبعث الأمل أصبحت مظهراً للتعاسة ومصدراً للجوع والقحط والعطش، وهي في ذلك تشبه التنين أو الأفعى رمز الشر (وأثوابي كمفزع بستان، سود) فهي بصورة دائمة تذكرها بوحدتها وافتقادها الصديق (وتهمس بي. . . لم يبقَ صديق) ويجعلها تعيش في سجن قاتل وليل مظلم تحن إلى لقاء صديق مخلص يزورها في الليل الكابي حيث الغرفة موصدة الباب.

ورؤية الشاعر في هذه القصيدة لا تختلف من بعض الجوانب عن قصائد أخرى وفي مقدمتها «أنشودة المطر» بحيث إنه لا يفقد الأمل بالخلاص، فالموت، والعيش في كنف الخطيئة المتجسد في الأثواب السوداء لا يشكل موتاً حقيقياً وأبدياً، بل يظل الحنين إلى الخلاص بصاحب الشاعر. ولعل العنصر البؤرة في هذا الإطار يتجسد في قوله: «وسريت: ستلقاني أمي» فالأم التي تحمل دلالات متنوعة عند السياب باعتبارها (الوطن - الأرض) تشكل هنا الوسيط الذي بيده الحل، وبلقائه سيسفر مخاض المقبرة عن ميلاد جديد. وبدل اقتحام الليل من دون رفيق ولا زاد ماء سيشرق فجر جديد تتوحد فيه الذات المسلوبة بالأم (تعال ونم عندي: أعددت فراشاً في لحدي)، ويعم فيه الخصب والنماء وتشرق الشمس ساطعة (والماء ستنهله نهلا، للشمس، لأمواه النهر) وبالتالي تتطهر الذات المنفعلة المسلوبة بطردها لمصدر الخطيئة والدنس.

فالأم، التي حملت في قصائد أخرى بعد جيكور، الأرض والقرية التي أخرجت الشاعر إلى الوجود وحملت بُعد الوطن في قصائد أخرى تأتي الآن لتصبح الأداة المخلصة والزعيم البطل الذي يطرد شبح الظلام ويعيد إلى الأرض خصبها ونماءها، ويخلصها من اليباب والجوع والقحط، ليتخذ هذا الرمز بعداً إنسانياً وينهي رحلة البحث عن الخلاص التي لا تنتهي ما دامت هذه الرغبة في التخلص من براثن الخطيئة التي التصقت بالذات المسلوبة حلماً طفولياً ورؤية متخيلة.

«ولبست ثيابي في الوهم. . .
سآخذ دربي في الوهم».





وهذا الانبعاث الذي تطمح إليه الذات المسلوبة الحالمة مطبوع بميزات وعناصر مميزة كثيراً ما تتردد في قصائد السياب (زادي/ والماء ستنهله نهلا/ للشمس، الأمواه البحر). وإدخاله في إطار الحلم لا ينفي عنه طابعه التخيلي المرتبط أساساً برؤية الشاعر، لأن هاجس تحققه يظل لاصقاً بذات المبدع ومرتبطاً بوجدانه وكيانه، لتذوب الفوارق ويصبح الكفن الذي يتكفن به الميت وسيطا به تتوحد الذات المسلوبة بالأرض الحبلى بالخير والماء، بعد تطهرها وطردها لقوى الشر والخطيئة المتجسدة في الأثواب وفي بعض عناصر الطبيعة. هذا الوسيط الذي يملك من القوة والمتانة الشيء الكثير قد يبلى عزرائيل الحائك ولكن لن يبلى الكفن ليتم الاتحاد الذي أعدت الأم (الأرض) مكانه بدقة (أعددت فراشاً في لحدي).

إنطلاقاً من هذا العالم المتخيل والمختلف عن الواقع العيني فإن الأم والذات تصبحان شيئاً واحداً يمتلىء حيوية وعطاء وخصباً. هكذا تتحد الذات المسلوبة والمنفعلة لتنتقل إلى طور الفعل، وليتحد ما هو طبيعي بما هو إنساني، ويتحد ما هو فني بما هو فلسفي من ناحية أخرى. فعنوان القصيدة يلعب دوراً مركزياً بحيث إنه يوحي للمستمع بأنه على موعد للقاء عالم متخيل (بفتح الياء) ذي طبيعة فلسفية يختزل تجربة الشاعر في مجتمعه واهتمامه بما هو فلسفي وقومي وإنساني وحضاري. وما يقرب المتلقي من هذا العالم المتخيل ويسهل تواصله مع المبدع ابتداء القصيدة بوصف الفضاء والمكان الذي يحمل هموم ومآسي الذات المنفعلة (الغرفة موصدة الباب) وتكرار العبارة نفسها في مكان آخر من النص، وهذا يذكر بالأزمة التي رافقت رائعة السياب «أنشودة المطر» من بدايتها إلى نهايتها. وطبيعة استخدام هاتين العبارتين في القصيدتين، مختلفة، ولكن الهدف واحد. و«رب» وإن كانت تفيد التكثير في إطارها العام فإنها هنا (ورب طريق) تفيد التكثير بالتحديد يدل على ذلك استعماله لفعلين مضارعين معطوفين، غير أن العطف غير لفظي ولكنه متضمن في بنيتها الداخلية.

تبدأ القصيدة بالمتبدأ والخبر لإبراز السمات المميزة لمكان تعايش وتواجد الذات المسلوبة، غير أنها بشكل تدريجي تنتقل إلى توظيف جمل فعلية تتخذ وظائف نحوية أخرى، أي وقوعها في محل نصب حال. والحال إذا اعتبر من قبل النحويين فضلة في الكلام فإنه في هذه القصيدة يلعب دوراً مركزياً بحيث يعمق معالم رؤية الشاعر ويبين حاجة هذه الرؤية إلى تعميق التواصل مع المتلقي.

يلاحظ في الأسطر الأولى (يتنصت لي، يترصد) استعمال المضارع الحاضر حتى وإن كان في أماكن أخرى سينتقل من هذا المعنى ليفيد معنى المستقبل مدعماً بحرف السين (ستقول، ستنهله، سآخذ) وتكرار السين يُفسر بتفاؤل المبدع بمستقبل الخلاص، علاوة على ذلك يلتحم الماضي بالمستقبل ليشكلا وحدة لا تنفصم ما دام الحاضر في حاجة ماسة إلى الاستناد على الماضي والمستقبل بوضوح (والماء ستنهله نهلا/ أعددت فراشاً في لحدي).

وإذا كان الاستفهام في معناه النحوي يفيد تساؤل المرسل عن شيء يجهله، فإنه في مغزاه الإبداعي الفني المرتبط برؤية السياب في هذه القصيدة يفيد معرفة المرسل المسبقة بجواب السؤال. أما توظيفه هنا، وبصورة متكررة، فيهدف أساساً إلى تأكيد ووصف حالة المتلقي (الذات المسلوبة). ولعل ما يدعم ذلك هو اقترانه بالمفعول المطلق في بعض الأحيان (والماء تنهله نهلا).

أما بخصوص استعمال حرف القاف في الشطر الأول (والصمت عميق ثم رب طريق) فإنه يهدف إلى مد خيوط التواصل مع المتلقي، بعد ضمان التواصل يبرز حرف الدال ليعود حرف القاف مرة أخرى وذلك لإعادة ربط التواصل مع المتلقي. انطلاقاً من قرائتنا لعالم السياب المتخيل تبرز لنا بوضوح معاناة الشاعر وتفاعله الدائم مع قضايا أمته، واهتمامه بالقضايا الكبرى التي تهم العالم العربي، هذه المعاناة التي تتمظهر بشكل متخيل في هذه القصيدة ولكن لا لوصف هذه المعاناة فحسب، بل بإظهار هاجس حب التغيير الذي لا يمكن أن يخرج إلى مرحلة الفعل إلا ببروز الأداة والوسيلة.

مجمل القول، إنني حاولت في هذه العجالة مقاربة هذه القصيدة في محاولة لتفكيك بعض بنياتها قصد استكناه بعض مضامينها، وأستطيع القول أنها قراءة مورفولوجية تحاول إبراز بعض معطياتها السطحية والدافع إلى ذلك أنه لا يستطيع أحد الادعاء بأنه يمكن أن يعمق البحث في المحتويات الداخلية لنص من النصوص، والشيء نفسه ينطبق على نصنا هذا لأنه كما يقال «المعنى في قلب الشاعر» ولذلك يعتبر مبحث المعنى أفقر مجال في ميدان اللسانيات، لأن الباحث فيه يظل يدور في حلقة مفقودة تواجهه مجموعة من الصعوبات المنهجية والتحليلية المرتبطة بهذا المجال، لذلك فالقارىء لهذه المقالة المتواضعة قد يلاحظ أن تحليلنا اتخذ مساراً محدداً في البداية فتحاشى الدخول في كل ما من شأنه أن يدخل القارىء في متاهات هو في غنى عنها.

تأسيساً على ما قيل تبقى الإشارة إلى أن هذه القراءة هي واحدة من عدد لا متناه ولا محدد من القراءات التي يمكن أن تنصب على نصنا هذا، ويبقى أنها محاولة قد تحظى بالقبول وقد تتحمل العكس، ولكن يشفع لنا أنها قراءة أي أنه نص يقارب نصاً آخر وكل نص هو مفتوح لقراءات متعددة. □





البعوضة

اقبال الشايب

■ وزز.. وزز.. منذ أسبوع تزعجه هذه البعوضة اللعينة. تحلق ضاجة فوقه. تتحين فرصة الانقضاض على تضاريس جسده. تتحداه وتهزأ به غير عابئة بعذاباته وقلقه. توقظه بصوتها وعطشها لامتصاص دمه. تجعل من نومه كابوساً حتى شك أن زعماء البلاد «أطال الله في أعمارهم» قد سلطوا البعوض على البشر ليتولى الأمر عنهم في الليل!

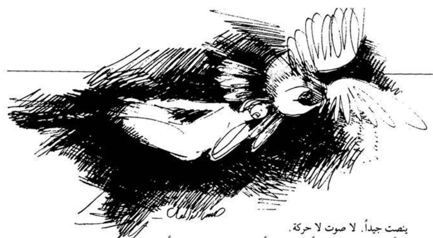
يلعب معها مرغماً لعبة الهر والفأر.

ما أن تبدأ بالطيران قرب مواقعه والتحليق فوق الأهداف باعثة وزوزتها الوقحة ناشرة خراطيمها متوثبة للدغ والامتصاص حتى يجمد نهائياً في سريره. يقطع نفسه، يوهمها بأنه مستغرق في النوم. ثم يسحب كفه من تحت الغطاء، ببطء، بهدوء أخرس.. بخدر تام. يسحبها حتى تصل إلى موقع البعوضة المحتمل، حينها يبدأ ضرب الموقع بقوة وغضب وحزم. لكن المجرمة توزوز في مكان آخر. لقد أخطأها مرة أخرى. يسيطر عليه الغضب، تدفعه الخيبة إلى ضرب لنفسه عشوائياً على الرقبة والخدين والجبهة واليدين. يلسع جلده موجعاً، معتقداً أنه أصابها فأرداها قتيلاً!

يرتاح قليلاً. يكشف الغطاء ليتبرد. من يحتاج إلى غطاء في عز آب!

طار النوم. غاب النعاس. يفتح عينيه جيداً، ينصت متوثباً لعله يسمع صوتها فيأخذها على حين غرة. ينتظر مرورها بصبر لافت. هذه المرة سيسحقها لا محالة. إنه يغلي في مرجل الغضب من هذه التافهة التي تمنعه من النوم.





ينصت جيداً. لا صوت لا حركة.

حتماً لقد قتلها. يبقى ساكناً ينصت منتبهاً. لقد اختفى الصوت نهائياً.

يتنفس الصعداء. يهرش رقبته ووجهه يتقلب في سريره المجعلك اللاهب محاولاً الرجوع إلى النوم. معتقداً أن اللعينة قد رحلت دون عودة. لعلها ذهبت تداعب وجنتي زوجته. لِمَ لا؟ لتستيقظ قليلاً كفاها غطيطاً وشخيراً. تنام بلا حراك كدابة الحصاد.

لحظات انخطاف ساحر بين اليقظة والاستغراق. لحظات خدر لذيذ ـ النوم اختراع إلهي له مفعول المخدر لولاه لمات الناس فقعاً ـ يغيب نهائياً عن هذا العالم. من جديد يهب مذعوراً على صوتها. يظن أنه حالم. ينصت. لقد عادت. لقد عادت اللئيمة إلى مناوراتها البهلوانية. لعلها لم تجد في جثة زوجته ـ وقد تمنى أن تزورها ـ دماً تلعقه!

لكن كيف تسللت هذه الخائنة إلى مخدعه الزوجي وقد توهمه محصناً منيعاً!

يحاول في هذا الليل القاتم ظلمة والخانق حرارة أن يكتشف السبب. لعل أحد الجيران قد تآمر عليه وأدخلها خلسة! آه لو يستطيع نقل بيته على عجلات إلى مكان آخر بعيداً عن حسدهم وأعينهم الفارغة.

كيف يحمي بيته من جبهم المبطن بالنفاق.. من غيرتهم وفضولهم؟ من قال ـ إن الجار ولو جار ـ فإن ظلم الجار أشد مرارة من العلقم. كيف يحمي بيته. قرفص في سريره مفكراً. مركزاً إلى حدود الجمود. ارتاحت البعوضة للهدوء اللافت فلسعته خلسة على جبينه. جن جنونه. أتلسعه اللئيمة في عقر فكره! يا لوقاحتها تستخف برجولته.

هذه الطفيلية كيف تستغل هذا العملاق الممدد في السرير منذ ساعات دون نوم؟ هل تظنه عملاقاً من ورق؟

لا.. لن يسكت بعد الليلة عن هذه الإهانة. لقد قرر المجابهة. لن يدعها تلعق دمه بعد اليوم. سيقضي عليها ويرميها في البحر. سيقوم من سريره فوراً. سيتوجه للبحث عن كافة المبيدات والآلات الرادعة وراجمات الرائحة المضادة. سيقتلها ويسحقها. لكن كيف والكهرباء مقطوعة والشموع محروقة والعائلة نائمة؟

أخيراً يقرر. لن يزعج العائلة الليلة. سيؤجل المعركة إلى الغد. إلى الغد حتماً!

وفي كل ليلة يقرر أن يثأر منها في الغد...

السؤال كيف يتخلص منها مؤقتاً! يسحب الغطاء على الرقبة والأذنين والعينين والرأس. يخفي يديه. يطمر كل قطعة من جسمه تحت الغطاء. يرتاح لهذا التدبير الاحترازي فينام ملء جفونه.

الهواء.. الهواء... أينه! يكاد يختنق. أين الأوكسجين؟ ما هذا السجن الرهيب؟ ما هذا الحر القاتل وكأنه يغلي في مرجل للمدفعية؟ إنه مبتل تماماً. ثيابه، سريره، جسمه، غارق في العرق حتى أذنيه. يكره هذا الشعور. يكره ضبطه متلبساً في هذا البئر. له روافد تموج في أعماق لاوعيه فتصب على الشاطىء كل الشوائب والرواسب. كل الطحالب والذكريات الفارقة المطمورة.

ذكريات الطفولة البعيدة. أصداؤها المبهمة ترتطم بجدران نفسه الصماء مولدة فزعاً وأشباحاً. شعور البلل هذا يبعث في نفسه آلام الطفولة وعذاباتها الليلية حين كان يوقظه تقريباً كل ليلة.

«متاهة الظلام تتقاطع مع دوامة الحيرة والارتباك والحياء.. ماذا يفعل الآن وقد وقع المحذور، رغم محاولة الطفولية البائسة لتفاديه؟

هل يكتم أنفاسه ويخرس ويجمد كي لا يشعر أحد بالأمر؟ يتجاهل البلل ويعود إلى النوم حتى يجف تلقائياً؟

لكن ما هذا الإزعاج؟ كيف سمح لنفسه بمعاودة الكرة وقد تعهد في المساء أن يقاوم هذا الفعل اللاإرادي حتى لو اضطر إلى الاقلاع عن النوم؟



ماذا يفعل الآن؟ كيف يرتاح ويشعر بالدفء والأمن سابحاً في سوائل الخزي والعار يحسد الأطفال الغارقين بالجفاف حتى السماء. يتمنى لو يخصى، لو يختفي ويبتلعه الشيطان. يحلم بحدائق الجفاف وجناته وينام مبتلاً آملاً بلقائه.

وأحياناً كان يتحدى خوفه وذله. يرتدي جلد التمساح يتجرجر خفية إلى الحمام. يتحاشى افتعال أية حركة كي لا يوقظ أمه. يخلع ملابسه الرطبة ويرتدي غيرها ثم يتسلل منتصراً إلى سريره وكأنه قد فتح عكا! وإمعاناً في طلب الأمن قد يندس في سرير أمه وكأن شيئاً لم يكن.

ينسى الأمر نهائياً في الصباح أو يتناساه. وكانت الأم تدفعه عنها هرباً من رائحته المريبة وتقوم بعملية لملمة الثياب والأغطية المبتلة بمزاجية غريبة. إما بهدوء لافت وصمت مطبق يذهلان الطفل. وإما تتطاير شرراً وتتفجر غضباً وشتماً. تهديداً ووعيداً. ضرباً ومعاقبة غير عابئة بذله وتوسلاته. حرارة مزاجها تسير حسب حرارة الأجواء العائلية والاجتماعية. حسب علاقاتها الدبلوماسية مع الوالد.

تعود الغاصبة إلى الوزوزة والألاعيب. لقد خدعها جموده الكلي. تعود إلى الطيران والتحليق. يعود إلى الخبط واللبط والضرب والهرش. لقد استطاعت مروحيتها أن تحط على خده الأيسر وتلدغه. إنزال ناجح وهجوم غاشم وهروب موفق. تغلي الدماء في عروقه غضباً وحنقاً على هذه الكلبة المنحطة التي يعاني لسعاتها منذ أسبوع. كل ليلة يقرر القضاء عليها غداً. في الصباح تشغله أمور الحياة فينسى أمرها نهائياً.

الحر شديد الإزعاج يقتله الأرق يقض مضجعه. يركل الغطاء بعصبية عن جسمه ليتبرد ويجف عرقه.

«والده ـ مجنون العصر كما كانت تلقبه زوجته ـ كان أيضاً عصبياً وماهراً في الركل. ذات يوم ركل باب العلية فاندفع منها رجل بسرعة أرنب مذعور إلى الباب الخارجي وهرب. لحقه كالثور الهائج إلى الشارع شاتماً غاضباً شاهراً سلاحه، لكنه عاد وانهزم صامتاً إلى البيت حين لسعته ألسن الجيران وطوق شوك الكلام عنقه حتى الاختناق. عاد مطأطئاً رأسه مقوساً ظهره. «هذا الوحش المجنون» عاد جريحاً يئن انكساره. لقد سقط ولا أحد قادراً أو راغباً في إنهاضه.

رغم انتشار روائح الطبخة المحروقة في الحي وغليان الثرثرات المسعورة في قدر الفضيحة، فقد اعتقد الطفل آنذاك أن لصاً سطا على البيت سارقاً!

يومها عاد من المدرسة لم يجد أمه. بطريقة ما شعر أن السؤال عنها محرم وقد يولد جريمة. فخرس. والده ثائر، غاضب، جامح، لا يكلم أحداً. لا يستقبل أحداً. لا يأكل، لا يعمل، لا ينام.

البيت جحيم. الوحشة قاتلة. وهو أخرس لا يجرؤ على السؤال. ثم ذات ليلة، بعد مدة عادت أمه برفقة أبيه!

كيف؟ ولماذا؟ لا يعرف. لم ينم تلك الليلة. بقي ساهراً ينتظر الصباح على لهب الفضول لم يغادر غرفته إلا مرة واحدة. بحجة العطش ذهب إلى المطبخ ماراً بغرفة الوالد. سمع حركة غريبة. أصوات، نهدات، زفرات.

في الصباح، بعد أن غادر الوالد إلى عمله، اندفع إلى أمه فرآها صفراء شاحبة.

ـ هل أنت مريضة؟

ـ تعال إلي أقبلك. لقد اشتقت إليك كثيراً.

ـ ماذا جرى لماذا تركت البيت؟

ـ كنت مريضة. لقد أخافني والدك بقصة اللص الذي تخيل وجوده في البيت. دخلت إلى المستشفى فترة للعلاج والراحة. هكذا شرحت له الأمر، بكل بساطة، شرحت له أمر اللص مرة وإلى الأبد. وأصبحت القصة ممنوعة في البيت.

كم هي بعيدة تلك الطفولة الآن! يتذكرها وكأنها أحداث جرت لغيره. متاهة صفحات غارقات في ضميره.

الذكريات. . الذكريات.

الحسية تتعفن وتترمد. اللذيذة تجعلنا نندم عليها. والأليمة تستمر خابية، إنها خل لا ينضب في أقبية النفس.

طفولته. . ما أتعسها!

يسترجعها في ذهنه. يعود كل يوم من المدرسة وجلاً خائفاً، يده على قلبه.





هل تشاجرا في غيابه؟
هل يتشاجران الآن؟
هل سيتشاجران غداً؟

هكذا باختصار عاش طفولته. الأصوات المرتفعة الصراخ والزعيق. صفق الأبـواب والحرد. الخبط واللبط. وهـو وحيد في هذا السيل الجارف من السبـاب والشتائم. . مهمتـه الوحيـدة المسموحـة إغلاق الأبـواب والنوافـذ والمنافـذ والستائر كي لا يسمع الجيران.

الخجل. الخوف. البلل. محطات سيطرت على قطار طفولته. من يدري لولاها ربما كان طفلاً سعيداً!

السعادة. . لم يعرفها. لا يؤمن بها. يخلط بين موتها في الماضي وموتها اليوم. إما أن تكون منذ البدء أو لا تكون.

لولا هروبه من جحيم أمه وأبيه إلى سعير زواج فج. لعاش سعيداً، عادت اللعينة توزوز فـوق رأسه. تـوقظه من جهنم ذكرياته. هذه الساقطة تربص بنومه ويقظته.

يسمع شخير زوجته يعلو ويهبط في نغمات روتينيـة منظمـة. بليدة. في الليـل يحسدهـا. عدائيـة في النهار يخافها. أليست هذه السعادة الزوجية! يكاد ينفجر. لماذا لا توقظ هذه البعوضة زوجته وتريحه من شخيرها؟ هل تخافها أيضاً؟ هل قدر له أن يحرم من النوم طوال حياته؟ تعددت الأسباب والقلق واحد.

ماذا يفعل الآن؟ الليل طويـل والصمت مطبق والبعـوضة صـامدة. كيف يتخلص من هـذه الدخيلة ومن معـاول أفكاره التي تنبش أبشع الذكريات وأحلكها في أعماق صدره؟

لولا حرصه على راحة العائلة لأضاء الغرفة وقتلها.

لولا خوفه من قذائف زوجته ولسانها المسموم لأطلق النار على تلك الفاسقـة. لا لن يستمطر السـماء ويعكر صفـو العـائلة. سيكتم أنفاسـه لو اقتضى الأمـر كي يوفـر لأولاده طفولـة أسعد وأهـدأ من التي عاشهـا. ضعيف، جبـان، متخـاذل. يهرب من الحـل إلى لفلفة المشـاكل ورميهـا على الـرف. لا يهم. المهم أن يتحاشى المـواجهـة مـع زوجتـه الهجومية الشمطاء.

وهو لا يريد لأولاده طفولة تعيسة.

ولا يريد لأولاده أباً وحشاً كأبيه!

قناعاته الحالية تنفي هذه الصفـة عن والده، رغم أن أمـه قد دأبت عـلى زرعها في بـواطنه منـذ الطفـولة. كـانت تتصرف معه كأنه الحكم بين طرفين عـدوين. هي والأب. تحاول بكـل دهاء وذكـاء وحيلة أن تجذبـه إلى طرفهـا كي يأخذ حصتها ويقتنع بكلامها ويقف ضد أبيه.

سألها ذات مرة لماذا لا تنفصل عن والده مادامت تكرهه إلى هذا الحد. قرصته يومها كي يخرس فلا يسمع أبوه.

أبوه كان قليل الكلام. عصبي المزاج، يهب فجأة ويخمـد فجأة. والسؤال المحير كيف استمر يعيش مـع أمه بعـد هذه الحادثة رغم الخلاف المستمر والشجار الـدائم؟ هل كـان غبياً لم يـدرك كره زوجتـه له! هـل كان يخفي الضعف بالصراخ؟ هل فضل الوحش المزعوم على الزوج المهجور؟ هل تغلب الحب على الكرامة؟

لا يدري كنه عواطفه ولكنه حتماً ـ يحقد عليهما معاً. يكره ذلـك البيت الذي نشـأ فيه. يكـره حليب الجفاء الـذي رضعه. يكره نفاق أمه يكره، يكره، يكره نفسه لأنه تزوج. كيف يساهم في شركة فاشلة؟

الهرب هو السبب.

وها هي البعوضة اللعينة تعاود الهرب من ضرباته المحمومة عـلى وجودهـا المزعـوم. إنها توزوز في مكـان وتحط في



آخر كالطرخون يخون زارعه إلى حقل جاره!

يهب غاضباً من فراشه. لا طاقة له على النوم بعد الآن.

يتسلل إلى المطبخ يضيء النور ليرى كم الساعة. يا لغبائه لقد نسي أن الكهرباء مقطوعة. يخرج إلى الشرفة وقد بدأت أجفان الفجر تحن على المدينة الغارقة بالعتمة.

الساعة الخامسة صباحاً.

سيشرب القهوة الآن. وحين تستيقظ العائلة سيتولى أمر هذه الشوكة التي قضت مضجعه.

- صباح الخير بابا.

- صباح الخير يا حبيبي.

- هل حضرت لي سندويشاً.

- لا.. سأذهب حالاً لشراء الخبز.

يرتدي ثيابه. يغادر البيت على عجل قاصداً الفرن. يجب أن يؤمن الخبز لابنه قبل الذهاب إلى المدرسة. يجب أن يذهب ابنه ليتعلم ويجب أن يأخذ أكله معه. في الطريق يهاجمه سؤال يتردد في الإجابة عنه:

هل يستطيع ابنه الاستغناء عن الكلمة في سبيل اللقمة أم العكس بالعكس؟

يحث الوالد الخطى كي يؤمن اللقمة والكلمة معاً. المهم أن يسيرا جنباً إلى جنب، حتى لو اقتضى أن يبذل عمره لتأمين هذه المعادلة.

أمام الفرن يقف مع أبناء وطنه صفاً واحداً متراصاً في انتظار الخبز المر. لماذا أصبحت اللقمة في الشرق بعيدة المنال. لماذا يعجنها الفقير بدمه ليقطفها الغني لحظة نضجها؟

الطابور الهادىء. الطابور الصبور. الطابور هو الحضارة وهو المعادلة الأولى في النظام العالمي الجديد!

يبصق قرفاً ويلعن ساعة هذا النظام الجديد ويتحسر على أيام زمان. أيام السفر برلك

وفيما هو واقف بانتظام علني وسخط سري، يسمع مواطناً صابراً حضارياً يخاطب ابنه الفارش على اعتاب الفرن منذ السحر.

إذهب إلى تعاونية اللحم أولاً ثم إلى تعاونية الخضار. أنا سآخذ مكانك هنا. أسرع قبل نفاذ الغذاء. ولا تنسَ أن تمر على البيت أولاً وتذكر أخاك للتوجه باكراً إلى وزارة الصحة من أجل الحصول على الدواء قبل الازدحام والفوضى وتدخل المحسوبيات... أمك بحاجة إلى الدواء اليوم وإلا قد تسوء حالها.. قل لأخيك أن يضع بقية الدواء عند الجيران - أقارب الوزير - عندهم لا تنقطع الكهرباء!

ثم يتوجه إليه قائلاً: ما فائدة الأولاد إذن؟

يومىء صاحبنا برأسه علامة الموافقة.

وبينما هو على هذه الحال من الانتظار القسري والحضاري يروح يفكر بعائلته، بحاله، بعمله، بوضعه المادي.

كم كان محظوظاً حين حصل على عمل إضافي. محاسب في شركة استيراد وتصدير. يتعجب كيف ترجع هذه الشركة صفقات اللحم المستورد إلى بلد المنشأ بحجة عدم مطابقتها للمواصفات اللازمة. وكيف تزداد مداخيل الشركة وتتضاعف بعد كل عملية!!

وقد يكتمل حظه ليصبح بدراً إذا فاز بالعمل الليلي الموعود. هكذا يؤمن نفقات عائلته الملحة ويتخلص من نق زوجته المحافظة القابعة دوماً في البيت الحاضرة دوماً للشجار.

القلة تولد النقار. فتش عن الفقر. ويتذكر قولاً لا يعرف من قاله ذات يوم: الرجال يتزوجون من التعب والهرب والمرأة للحشرية. الإثنان يصابان بالخيبة في النهاية.

وحين يتساءل لماذا تزوج. يعود بالذاكرة إلى ليلته السابقة ومجرياتها المزعجة وذكرياتها الأليمة. يفضل إبعاد السؤال والرجوع إلى الأمر الواقع، الرجوع إلى انتظار رغيفه بصبر ثابت وقسمات متحركة.

هذا في الخارج، أما في الداخل فإن البعوضة التافهة نفسها تقوم بتنظيم مواقعها وتحصينها على تخوم سريره وفي عقر مخدعه الزوجي، غير عابئة بتهديداته الليلية الموتورة.

لقد اعتادت أن ينساها في الصباح حين تشغله أمور الحياة. □







أمراء الكآبة

حسين الشيخ
العراق

■ شبقٌ ملتبس نرعى على حدوده كقطعان بائسة نلتمسه نتوجه إليه بالأدعية التي حفظناها عن ظهر قلب منذ موتنا الأول نتشابك على نافذته، وكأنها نافذة للشاهدة الملقية على قبر أحد الأولياء.. وندعو.. وندعو.. وندعو.

شبق ملتبس نرعى على حدوده نتمطى أكباش الرغبة. نستجدي التفاتة عابرة من غيمة النهد التي مرت بنا تواً وهربت... عطش جسدي نستاف له الملح المبعثر على ابط الحلم. ونفرح ونصرخ ثم نحزن كثيراً. ما الذي بعد؟!

نحن أمراء الكآبة المتوجين بالحلم الواهمين الباحثين عن مسافة أخرى تقهرنا، ثم فراغ أبيض يحيط بنا مكتنزاً بالمتانة، نكتئب لاشياء بسيطة.. ويرافقنا ذلك الشعور إلى القصيدة فتبدو قصائدنا تترنح من كثرة ما تحمل.

نحن أمراء الكآبة.. نتطلع بكثافة شبقية إلى أنثى معطرة. ننقل لها الرغبة بالطواف على حدود البحر الواقف على يسار الصورة المعلقة على حائط وحيد في غرفة يتخللها النور فترقص مع الظلمة. وحدنا ننادي بعض المرجان ونعلق الصدف كأوسمة. ننادي أشلاءنا لكي تلبس «المريولة» وتذهب إلى المدرسة. ننادي بعض الجزر وبعض الطيور ولما تعبس تلك الأنثى يطفو زبد الاكتئاب على بحرنا، ونرفع راية الاحزان. ننظر إلى جزيرة الصدود التي ألقينا المرساة بجانب بحرها ونعلل أنفسنا بجزر أخرى.

نحلم فنأخذ الأنثى للمسافات البكر وعراة نمشي. نلقي عليها القصائد نغزل المسافات التي تنزرع في جسدها من الابط الموشوم بالعشب حتى كلمة لانجرؤ على علانية لأن تربيتنا الفظة تركتنا أمام تابو لا نجرؤ حتى الآن على تحطيمه.

نعلق على كتفيها الطريتين المرجان والصدف. نمشط شعرها بأصابعنا المتعبة الحساسة تجاه الاحتكاك العذب نوقف لها السفن ونجدل مراسيها نعبر معها مترنحين من الموج والاعياء نطلق أبواقنا عالية في السماء. ربما نشتري لها كوخاً مرمياً على حدود غابة كبيرة وننصت فيه إلى أصوات الحيوانات المفترسة وهي تبعثر غسيلنا المنشور على شجرة سنديان عتيقة. وتكون حينها الأنثى تلبس منامةً يطل منها النهد الاشم الطري. من خلف شفافية شبقة تبوح. وتبوح ونرقبها حين تنتضي ذلك القميص الندي تتبعثر عليه الشهوة لنقطف منه الزفير (أصابعها الدافئة تفك أسر القميص الملتهب وعيناي المحمومتان تتابعان بتمل مهيب تلك الكثبان الرملية المحترقة بسر البوح وهي تبدو متدرجة نحو الجمر المليء بالاحمرار البهي الناضج. مسافة مكتظة تزفر بالوهج وعيناي ترفضان الاغماض نحيط الكتل المتوهجة التي تعانق مدّ البصر).

نحن أمراء الكآبة الجميلة المرتعشة ذات حياة نحيط أبهتنا الدافئة بأحلام يضحك لها «الناس العاديون». أجل نحن مترفعون ذوو كبرياء لأن الكآبة تليق بنا كما يليق الحداد بأنتيغو.

نكتئب لان امرأةً جميلةً ذات شبق لم تكترث لاحلامنا والقصائد.

نكتئب لان امرأة أخرى عبست في وجوهنا الجميلة لان سفراً قصيراً إلى مدنٍ تضج بالحياة لا نستطيع الوصول إليه.

نكتئب لان انساناً عادياً سخر من أحلامنا.

لان البحر ليس كما نشتهي اليوم.

لان العصافير أغفت في مواسم انشادنا.

لان النخيل تباعد عن صلصال المسرات.

لان الشمس اكثر وهجاً ارتكب أحد أمرائنا جريمة أو قبلة.

لان صديقاً ما تحول إلى كلب شرس في أربعة فصول ونيف.

لان الخمرة العاتية لا تأتي الينا سوى بالزفير ونصف الشهيق.

لان مرساة الحلم جاءت على كابوس «نحن أمراء الكآبة نخطط أيضاً للأحلام».

لان نحن لا نستطيع الموت كما يجب.

لان أطفالنا بعيدون عن أوطانهم ونساءنا بعيدات عن أحلامنا. والشوارع تلك لا تنعطف كما نحب والياسمين المضيء لا ينثر قصائده على أجسادنا المتعبة.

نحن أمراء الكآبة البهية نستند إل مقاعد الاشتياق التي تقودنا إلى من نحب. ولكن من نحب بعيد مشغول عنا بتركيب أفق وبحر ونافذة على البياض ونحن لا نتقن الأعمال اليدوية لنساعده نحن نركُبُ البحر في ترف الاغاني ونقود أمواجه كقطعان شبقنا إلى دغلٍ من الياسمين والفل ننثره نوقد له المزاج الرائق ولأ نضع شواطىء له فيلجأ إلى قلوبنا. ومن الجذائل الطرية نضع أفقاً لا يلبث أن يتطاير مع الريح فنركض خلفه ونكون ظباءً نخمش بأظلافنا على وجهه البعيد نخربش أحلامنا العشبية على ذاكرته نفتتح البراري ونافذةً نعرف ذلك سهلٌ علينا ثمة شجيرات تفوح بضحك الأطفال نلم العصافير في سلة السحرة ونمد ايدينا في السلة. ثمة عشب طري ينتمي للوقت بعد المجزرة نمسده نشتكي إليه أحلامنا نستعير منه المتانة نخبئها في أرواحنا ونمد أيادينا ثانية ثمة الشهداء نعدل قمصانهم المخضبة نهديهم قرنفلاً من البعيد نسرق أحلامهم المزعجة ليمنحونا المدى الواسع الشهي والقمر واللوز فنعلقها على الاشتياق من الله البعيد نأخذ الأيام من السيف المركون على غبار النسيان نأخذ الذاكرة من الأنثى الوردة ومن البراري المتاخمة لمدننا نأخذ النسيم ونعلق نافذة نافذتنا.

نكره محمود درويش ونحب الجنرال ذا اللحية المتناثرة.

نكره نزيه أبو عفش ونحب بقية الطغاة الباقين ولا نستطيع ذكر اسمائهم لان تربيتنا الفظة تركتنا أمام «تابوات» لا نجرؤ على تحطيمها وندعو لها بطول العمر.

مسافة ونسيان ثم الاصدقاء الملعونون الصعاليك المتوجون بالمحبة والوجع المتسلقون جدار القلب المضرجون بالدم والورد النافضون غبار الأيام الدفلى آبار الوجع جرار الحنية القلائل المتناثرون على جهات الريح القابضون على الأمنيات...

نحن أمراء الكآبة.

نحن مليئون بالحنية الرقراقة الأليفة.

نحن من نسمي الأشياء والصفات.

نحن من نضع الحروف على النقاط.

ماذا بعد.

ثمة خيبات عتيقة وأخرى طرية حقائبنا مليئة بها وفي الزوايا كهولة مختبئة بدون ضجيج. □

الشمس تغازل

فوزية علوي
تونس

■ كنتُ أجدّفُ، لا علامة تُنبىءُ بأن الشاطىء قريب في الماء صفاء ممزوج بخضرة كالزُمرّد وشعاع من مكان ما ينعكسُ على الصفحة فيبعثُ في النّفس جذلاً غريباً. النور يأتي من علٍ أرفع البصر شاهقاً. أرى امتداداً كالأفق يشرقُ. خُطوط من المشرق إلى المغرب لا يفكّ رمزها إلّا عرّافٌ ماهرٌ. وفي الفضاءِ الممتد اتكأ مَرْجانٍ من سُنبلٍ حملا غضاضة الربيع وعليهما بدأ يَهبُّ لفحُ موسم خُصيب مونقٍ.

داخلتني حيرةُ غريب وودتُ لو أصابعي أمدُّ وأقطف سنبلةً واحدةٍ قبل موسم الحصاد. طعم الحبوب لذيذ ينزّ لبنها تحت الأسنان بطعم هو الأرضُ والماءُ والحياة. ولكنّ المسافة بعيدة وفي يدي ثقل شديد كأنما أُصفدتُ بأغلال من نور أستشعرها ولا أراها. ظللتُ بين الحين والحين أرفعُ البصر. يد ترتجف والأخرى تمسكُ الصدر حتى لا يفرّ القلبُ من وجيبه. أيكون العرشُ هذا؟ أم ملائكة نسيت أن توصد للجنّة أبوابها؟!

للماء صفاء الأصيل والخضرة تحت وقع المجداف تتلاون بين صفرة مذهبة وسواد غسقي، فإذا هي ورق زيتون فتي أو نخيل تجلبب بظلمة ليل غامض. في الماء أغوار بعيدة وإني لألقي النظر فيه فيرتاح. أبعاد هادئة وأنا أحار. أبحرٌ الذي أسرح فيه أم أنا في نهر غاف في مكان نسيته الأرض فاطمأن؟ أم هو الحلم يصور لي بحيرة التّيه هذه ولا تكون؟ أم لعلّ في مطر يطير غمامة من لجين تعبّ ماءها عبّاً فيفيض على شفتيها فتطفو على مائها بمائها؟ أجدّف وفي الحلق لذّة شفافة كالضياء، وأنا في حيرتي مزهوّة كطاووس في عرسه الأول.

الشّمسُ تغازل، والماء يستجيب بمويجات كأنغام يوقّعها الجان. والزّمان غاف كأنما الخلود. ذي عن بُعد تناديني أصابع النّخيل في وضاءة كأنها سيول من النّور صُلبة، أو هي مطر أخضر في هوائه تجمّد. وسوسة العسل في الأعالي ونفح كالعشب يتخلّل الدّماغ فيصيبني الدّوار. وأنا مسبيّة أنقادُ، هو ذا الشاطىء. تربة من زهر ونرجس وسنان. أحط قدمي وعلى جذع نخلة أستنِدُ.. ناعم الورد ينسابُ تحت قدمي فأسقطُ ليّنة حانية، ولكن رأسي يرتطم بالنخلة فأفيق. ما كان الذي كان؟ كنت أحلم وصورة عينيكَ في الذاكرة.□

صباح كله لك

محمد صارم
سورية

■ أججني بالتوبة، وبك. بنعاسي المتفرِّقِ. بالمصابيح المجنونة في جسدك. بغفرانك لِي ما لا يستحق اللوم. بالملوحة الزائدة في الشفة المُلتهمة من شفةٍ جائعةٍ. أججني بحديث المصطبة.

بالجراح القابلة للتودُّدِ في كل مرةٍ تسيل! بمطرٍ يستأذن مظلتي. بي. وبحكايتي الغائبة على الدوام، لأنني أنا الغارق في نومٍ لا يكتمل، أشُدُّ توصية الأمهاتِ، وأنتعل أحذية المراصنة، وأندفع في مرارتكَ أبعد من المواجع، أقرب من البراءةِ وأصطنع الكذبة المسدلة لأكشفها في نهمِ الأسرَّةِ للعشق.

أججني، فالبُحّة المجردة من بُحّتها أنت، وأنت المسالك الغافية في الخطى، والطيف المترنم في الألوانِ. ونديم القصيّ من الذكريات والحَبَق. مشيئتكَ مُمدة على وحل الرجوع، وعذابك فاكهة لا تنضج. واشتراطاتك المهمورة بما تظن طوائف في غمرة الصراع، فخُذْ مني ما يترتّبُ عليّ أنا السيدُ المُقيّدُ بعبيده.

وأتركْ وشمك في خارطة إيابي المترنحة على أهداب تعبك. أيقظني من صحوي ليتسع الحلم أكثر، ونمْ في جوار أمانيّ لأعرف من منكما أنا!

وعِدني أن تسدد عني ديوني لك، وأن تقول لصيف يسأل عني: من أخّركْ؟!..

خلف صمتك وفي الانعتاق الأخير، سيلوِّحُ لي نهرٌ لم يبحْ بما يكنه لأحدٍ بعدْ. سأغفر للحقيقة هذا الدمَ الخافت، سأغفرُ لك وجودك خارجي، كما سأغفر لنفسي أن أستأذن الوردة، سأغفر لك أن تقودني، وأن تضُمّني، وأن تعبر بي، وأن تطأ محكمتي الموقرة بضلالتك، وأن تفترس أراجيح نومي سأغفر لك أن تلبس معاطف حلمي وأن تشرد في ممالكي المُسَوَّرةِ بك وأن تمسك الوقت من ياقتي لكنني لن أغفر لك ألّا توجعني كما يطيب لي!

أنا صِنوك ونِدُّك وخليفتك وخلافك أنا وعشرون جناحاً تتعلم الطيران.

ومع هذا كم هي الحياة صعبةٌ، ومستحيلة من دونك! تستأثر بي لأنك لا تحبي، وأستأثر بك لأنني لا أحمل الضغينة لك؟

فَمَنْ مِنًا سيقول للآخر هذا صباح كله لك؟

ومن منا سيمنح الآخر كلمته بعيداً عن القتل؟!

ليتنا ماء لتتسع فينا الدوائر على الدوام.

أرشُفُكَ بما أُحِبُّ أن تكون عليه، وترميني بما تظن أنني فيه وكلانا يُصدق ما يقول..

كلٌ إلى جنته الخالدة يمضي، وكل جنةٍ في اتجاه، لكننا حين نصحو سنكتشف أننا نسير في الطريق نفسها، تائهين! ونضع ذات العُصابة على العين! وربما هتف أحدنا أو كلانا: يا للرفيق الأعمى!□

كتابة المشقّة

يوسف بزي

■يكتب أنطوان أبو زيد: «هذا القول تجريب»، كذلك يقول عباس بيضون: «لغتي عسراء»، أما اسكندر حبش فيبوح قائلاً: «هذه الكلمات التي تتساقط مني لا تشكل قصيدة». ويتخيل بسام حجار: «كأنني قطرات حبر تمتصه ممحاة غريبة».

هذه الجمل أشبه بالاعتراف، وصدورها في وقت واحد تماماً، في كتب الشعراء الأربعة، قد يحمل على وجه المصادفة ليس إلاّ. لكن يحلو لي أن أعتبر ذلك إشارة نقدية تبرر صدور مجموعاتهم الشعرية أو كتبهم النثرية (على غرار كتاب بسام حجار) معاً. فالفحوى التي تقدمها عبارات هؤلاء الشعراء تضع القصيدة أمام «تعب» رمزي، وعيـاء وجهد مضنٍ. قصيدة يتنكب شعراؤها مشقات في طرقها وتركيبها على وجهة ما، بل ثمة عسر وصعوبة يرغبون فيها أثناء النطق بالعبارة، وثمة صنعة ومهارة يريدون إبرازها في كل معنى وصورة. كل منهم في أساليبَ وطرق، وكل منهم في جهة ومطرح يتجاور أو يبتعد قليلاً، لكن من المناسب جداً أن نعتبر أن قرابة ما ناشئة ما بين نصوصهم، وأن ننظر إلى احتمال تناول هذه النصوص معاً كإمكان جيد ربما يتيح لنا أن نصف تياراً مكتملاً في الحركة الشعرية اللبنانية. وقلت تياراً ولم أقل سلالة أو جيلاً، فذلك أنسب وأدق وأقل إثارة للخلاف، وقابل للحصر والمعاينة في النصوص دون الاستعانة بشجرة عائلة أو بسجلات الميلاد والأعمار. فكل ما جرى سابقاً في النقد تأسيساً على فكرة «السلالة»، ثم تأسيساً على فكرة «جيل» قد أدى إلى سوء فهم ومغالطات وأخطاء لم تمحَ ذيولها بعد.

ولقد أوردت هذه الجمل أعلاه لأبين أكثر، ما يجمع هذا «التيار»، في الكتابة الشعرية، فمعاني جملهم هذه التي تتكرر بصيغ ومواضع مختلفة ومتفاوتة في مجمل قصائدهم، تدل أكثر ما تدل على نزوعهم إلى المشقة في الكتابة، وإلى التعبير على أن القصيدة المكتوبة (وأشدد على كلمة المكتوبة) هي ما استعصى تصميته وإخفاؤه ومحوه، لا ما سَهُل تفكره وقوله وكتابته، وبالتالي شعورهم وتعبيرهم عن عداء ومناكفة للغة، وهو عداء إيجابي بمعنى مطارحتها ونبشها ومجادلتها وكشف أسرارها ومعاندتها وتطويعها. وكأن اللغة بالنسبة إليهم مادة صلدة وصلبة غير قابلة للسيولة والتشكيل، وعصية على الانقياد أو حتى المصاحبة. فأنطوان أبو زيد يقول: «القول فأفأة. القول خزف عظيم وراء اللسان». واسكندر حبش يعلن: «سنبحث عن قوة للكلام لننام آخر العبارة». هذا الهجس بالقول، باللغة، بالعبارة الواحدة، يجعلهم منكبين على إحاطة كل مفردة ومحاصرتها وضبطها وتثبيتها، منشغلين بتدقيق مبنى قصيدتهم وتهديف مسارها، عبر نزوع إلى الصرامة والقسوة. حتى إن بعض المعاني والجمل تكتب في أكثر من قصيدة واحدة على نحو متعدد ومختلف، كأنهم في كل مرة يريدون إبراز احتمال جديد لها مختلف كلياً عن سابقه، وكأنهم بذلك يدللون على الصنعة والقيمة التقنية والحرفة والبراعة. وذلك صعب بلا ريب ويعني بالدرجة الأولى أن القصيدة يجب أن تُبرز علامات الاحتراف والشطارة والمهارة، وأن تُبرز المجهود وكمية الاشتغال وقوة التدبير أولاً.

فقصيدتهم ضئيلة، مضمرة، تغلف معانيها وتقمعها، فلا فضفضة ولا استطرادات كما أنها تطرق مفرداتها مراراً وتكراراً بحثاً عن معنى يفوق طاقتها واحتمالها، وإن كان بسام حجار من بينهم يميل إلى نص نثري عريض، إلا أن نصوصهم جميعاً أشبه ما تكون بالكسور والقطع. كأنها على حافة التشظي والانعدام، وهي من الرقة والضآلة تخاف أن تتلاشى في أي لحظة، وكأن الكتابة هي عمل ترقيق وتفكيك وتنحيف، لا عمل بناء وتمتين أو تسميك عمارة. عمارتهم تقوم على أقل ما يمكن من أعمدة. وهذه هندسة تجريبية خطرة. وعلى الأرجح فإننا نرى ذلك وكأنه ممارسة لفن «النحت» ممارسة فعلية، أي البحث عن الخشونة والنعومة والحدة والكسر والتدوير والارتكاز والثبات والانسياب والتصميم والقطع والحفر وكل تنويعات الملمس في مادة لغوية ضئيلة المساحة، حيث الأماكن الفارغة في هذه المنحوتة، لا الكتلة، هي الأساس. والكتلة هنا تلعب دوراً واحداً لا أكثر، أي تحديد الشكل المناسب لهذا الفراغ حيث تكمن الصورة ويتثبت المعنى.

كما أن هؤلاء الشعراء، في نتاجهم الأخير، يكتبون بمزاج نثري، خاصة عباس بيضون وبسام حجار. كتابة منثورة إلى أقصى حد، وفي حين يقف اسكندر حبش عند حدود الجملة النثرية المحددة، يعمل بيضون على تنسيل جملته وتوليدها في أضأل مطارحها، في عمل حفري دؤوب، ميكروسكوبي (إذا

صح التعبير)، وعلى عكس نبرته في أغلب نتاجه السابق، نراه يتهجأ كلامه وينزع أكثر فأكثر إلى «الزوايا» والصور المبعثرة والأمكنة المغلقة واستبدال الأفراد بالجموع والغرف بالمدن وتناول المناظر المحددة بدلاً من الأصقاع والجغرافيا الواسعة واستنطاق الذات بعيداً عن خرافة جماعة . . . إنهم بمعنى آخر يقيمون لغتهم على الظلال وعلى ما هو قابل للتلاشي والاندثار. ولكن بلغة شديدة الصلابة والمتانة، كأنها قطع معدنية ناعمة. انهم أيضاً يأنسون إلى عبارات بعينها كأدوات وصل ووصف وكمخارج للمعنى وللدلالة، فهم غالباً ما ينطقون بـ«النسيان، الركبة، الالم، الظل، العطر، الوجه، العينين، الدخان، النوم، الشجرة (خاصة السروة)، الثوب المطر أو الشتاء، العمر، الماء، الشّعر..»، وهم يتناولونها تناولاً متقارباً ويجبذون تنويع معانيها ودلالاتها. ونصوصهم هي للعشق على الأرجح، وهي محاولة لملامسة حميمة، وغالباً ما تكون أنا الشاعر على حافة التلاشي كجسد متعب، بأفكاره وبجسده في آن. وينزعون عامة إلى إشاعة مناخ إيروتيكي لا في الصور فحسب، بل في اللغة نفسها، لغة معرّاة ورقيقة - وان كانت مادتها كثيفة وصلبة - وهذا النزوع هو ما يبرر لي أن أقول إنهم يحاولون رومانسية أخرى، فوق - رومانسية (إذا صح التعبير).

وأكثر ما يؤكد لي أنهم يحاولون تياراً، اجتماعهم على الصفات السالفة ثم اشتغالهم، بصورة متقاربة على صفات مشتركة لشعر نثري واضح النثرية إلى أقصى حد، حيث لا تقوم القصيدة لا على شبهة إيقاع ولا على وحدة المبنى والشكل، إنها انحراف، إلى حد ما، عن إرث الحداثة نفسها بنماذجها العربية، إنها بهذا المعنى تسجل اختراقاً آخر، غير كبير، على مستوى تحققها اللغوي وقلة ارتباطها بتقاليد القصيدة العربية وما تحمله من نماذج لقصيدة النثر نفسها. إلا أنها أيضاً تحاول في نهاية المطاف لا تجاوز قصيدة النثر - وهذا فوق طاقتها بكثير - إنما توسيعها، كما تحاول بالتأكيد الاتصال باللغة التي كتبت في فترة ما، قبل مجيء الحداثة المؤرخة في أواخر الأربعينات. إنها تحاور الرومانسيين والتجديديين لا بلغتهم وأفكارهم وذوقيتهم، إنما بحساسيتها هي، المعاصرة، وكأني أرى أطياف الياس أبو شبكة وأمين نخلة وسعيد عقل (في نثرهم خاصة) وكأنهم عادوا بصورة مختلفة، متحررين أكثر ويهمسون على الأرجح.

هذا الأمر يبرهن على إشكالية قوية في تجربة هذا التيار فهو إذ ينحو إلى أصولية بلاغية جديدة فعلاً، نراه في الوقت عينه، وبكل حداثويته، ينحو إلى تنثير القصيدة كلياً وإخلائها من أي غناء براني (وبسام حجار بينهم هو المثال المتطرف في ذلك). وفي حين يميل إلى تصغير العالم إلى حجم (جبين، ركبة، خاتم، مشط، ظفر، حبيبة عرق، جورب، شمعة ونصف تفاحة. . .) نراه يعمل على تفخيم العبارة وإعطائها أوسع مجال لصداها المعنوي (لا الصوتي طبعاً). إن هذا التيار في المحصلة المبدئية يسعى إلى جمالية مركبة من لغة معتقة بحساسية لحظوية جداً ومعاصرة وعابرة. لغة عابقة بتاريخها وذاكرتها لكن تستعمل لنطق ماهو سريع الحدوث، ما هو مجرد فكرة لا تدوم طويلاً. ومن مطرح آخر، أعتقد أن قصائدهم في رجوعها إلى تلك اللغة لا تحاول إغفال الكلام وتسكين العبارة واسترجاع فخامة وجماليات، بل على الأصح تحاول تقويم الكلام على فطرته الأولى، على نقائه الأول، على أصل متوَهَم، حيث الشعر لا يتذكر ولا يحمل أثقاله، بل ينمو فحسب. ولكن دون الافساح بالمجال لتلقائية أو عفوية أن تتحكم بسجية القصيدة ولهجتها.

إن ما يجمعهم أكثر من أي شيء آخر هو قيام القصيدة على الشاعر نفسه، أحواله وأرقه وجسده ونرجسيته التي يتبادلها مع الأشياء. قصيدة تقوم فقط كي تكتب ما هو طيفي وغير ملموس، ما هو صامت و«هوائي» ومعتم. قصائد عن مجموعة ظلال تنوب عن العالم. حيث اللغة أكثر حقيقة من الأشياء الموجودة، لغة قوية مقابل أطياف على وشك الامحاء.

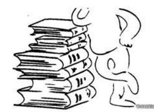
كما من المناسب اعتبار قصيدتهم، كمعطى نحتي، إن مادتها تعبر معناها إلى ما هو غائب، إلى ما هو مضمر وداخلي: «غدا سوف أرى فقط كما يرى الملاك صمته» (أنطوان أبو زيد)، «ولا ينتبه الطيف، ويقول العجائز منهم. إذ يهبُّ نسم عبوره، إنه ملاك ضال» (بسام حجار)، «كأنما الصمت يمحو نفسه كي يقيم في الجهة الأخرى لانغلاق الليل» (اسكندر حبش)، «الصمت أكثر من الدم في هذا العنق» (عباس بيضون). . وقد نرى أن قصيدتهم تتجنب مديح نفسها، مديح لغتها، لكن في إنشائها ونطقها ما يشي بأنها تسعى إلى تناول نفسها ومحاورتها وإعلاء لغتها. وهذه نزعة فوق - رومانسية أيضاً.

إن هذا التيار يجد معاكسة في تيار آخر أقل تبلوراً، وإن كان لا يقل جذرية في طرحه واختراقاته، تيار أكثر تنوعاً وتحرراً، يميل أكثر إلى تسييل اللغة وتناولها كمادة متداولة، ويميل إلى يوميات قابلة للمشاهدة، خارجية ومفتوحة على صورها، كما نرى في «فيديو» (فادي أبو خليل) و«أعتقد أني سكران» (شبيب الأمين)، «خذ الكتاب بقوة» (يحيى جابر) «شاب يغتسل بمفرده» (شارل شهوان). . وكأني أرى تيارين، أو نزعتين تفترقان من حيث المرجعية، الأولى فرنسية - أوروبية (إيف بونفوا ورينيه شار. .) والثانية أقرب إلى الأميركية (غينزبرغ وبوكوفسكي وكرواك وويتمان. .) رغم صعوبة أن نجد المرجعية بصورة صافية وهذا ما يمنع التصنيف والتبويب فالاختراقات والانحرافات والتحويرات والمصادر المحلية وخصوصية كل اقتراح لغوي يحد من صراحة المرجع إلى حد بعيد. □

مجموعات شعرية: «نصف تفاحة» اسكندر حبش - «أشقاء ندمنا» عباس بيضون - «أعمق من الوردة» انطوان أبو زيد، ونص نثري «مجرد تعب» بسام حجار - عن دار النهار للنشر - بيروت ١٩٩٤.







نص بلا أخوة

ياسر اسكيف
كاتب من سورية

خذ الكتاب بقوة
شعر
يحيى جابر
رياض الريس للكتب والنشر - لندن/ بيروت ١٩٩٤

■ بلا بطولة أو ادعائها، بلا انتصارات أو أمجاد، وبلا أقواس نصرٍ مجدولةٍ من زركشات اللغة الملكية المترفِّعة، تتقدَّم نصوص يحيى حسن جابر، بالحيوات الصغيرة لكائناتها المهمَّشة، وبالكلام الذي هو كلامنا، لتجربنا، تحت وطأة الدهشة، على إعادة إنتاج السؤال. ما الشعر؟!

أمر لا بدَّ من حدوثه. وعندها لا بدّ من القول: إن أية محاولة لإزالة إشارتي الاستفهام والتعجب لن تكون سوى محاولة بائسة لأسر المتحول وسجنه في قفص التعريفات والوصفات. ولا بدَّ من الإضافة أيضاً، أن الجمال والإثارة في الشعر يكمنان في عصيانه على التحديد والانصياع، وإصراره على المجيء من أبواب لم تُحسَبْ أبواباً من قبل.

لقد رسَّخت تجربتي أُنسي الحاج ومحمد الماغوط آليتين جديدتين ومختلفتين في الكتابة الشعرية، وهما رغم اختلافهما البيِّن كتجربتين، فقد تشابهتا دوماً في حفاظهما على الرصانة في إنجاز النص الذي وجد ليخلد لا ليحيا. هذا النص الذي بقي إماماً للشعراء اللاحقين وجعلهم يتخبطون طويلاً للفكاك من هيمنته. ولعلّني أجرؤ على القول إن أول من استطاع إنجازاً كهذا هو الشاعر السوري، «رياض الصالح الحسين» وبدرجة أقل «منذر المصري ـ عادل محمود ـ وديع سعادة ـ سليم بركات». الذين أكدوا في تجاربهم على حساسية خاصة شكلت قطيعة مزدوجة مع الأسلاف من ناحية، ومع المجايلين من ناحية أخرى. غير أن قطيعة كهذه لم تحرِّض على إنتاج ذهنية تجاوز وعدم ركون عند أصحاب المحاولات والتجارب الشعرية اللاحقة بقدر ما أضحت مشاعاً، ومعها تجربتا الماغوط والحاج، للهبش والتوليف والتركيب والمونتاج حتى أضحى المشهد الشعري الجديد أشبه بحظيرة لدجاج «الفقّاسة» أو بحشد من الجنود الصينيين، وبتنا لا نستطيع امتلاك أنفسنا عن الدهشة والصراخ عندما نلمح مغايراً ينبثق من المشهد، لكن دهشتنا لا تطول حينما يعود ذلك المغاير إلى تأكيد تماثله وهذا ما يؤكد عليه التفاوت الكبير في آليات الكتابة والمستوى الشعريين للنصوص التي ينتجها الشعراء الجدد.

واستناداً إلى رؤيتي السابقة للمشهد الشعري أجدني مصاباً بالكثير من الدهشة وشاعراً بالسرور أمام تجربة الشاعر «يحيى حسن جابر» التي يعمل على إنجازها بكل جرأة ومغامرة وهذا ما تؤكده مجموعته الأخيرة «خذ الكتاب بقوَّة» التي تنجح في إكمال خط التجربة الإبداعية المتصاعد محققة البرهان على الاختلاف والمغايرة، مؤدية إلى إرباك نسق التشابه العقيم.

«خذ الكتاب بقوَّة» نصوص تنجح تماماً في صياغة «القصيدة ـ اليوم» بديلاً من «القصيدة ـ العالم» و«القصيدة ـ الكلام» بديلاً عن «القصيدة ـ اللغة». (أنظر محمد جمال باروت ـ الشعر يكتب اسمه ـ منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ١٩٨١. وتحديداً تجربتي عادل محمود ومحمد منذر المصري اللتين سنجد ظلالاً منهما في نص يحيى جابر، دون أن يعني ذلك تقليداً أو ما شابه من أحكام قد تطلق على تجارب تذكِّر ببعضها. فاعتماد الكلام بديلاً من اللغة واليوم بديلاً من العالم واضح في كل من التجارب المذكورة، مضافاً إليها تجارب أخرى أهمها تجربة الفرنسي «جاك بريفير» في كتابه «كلمات». لكن الذي لا بدَّ أن يسجَّل لـ«خذ الكتاب بقوّة» هو الخصوصية النصيَّة ـ البيئية، والجرأة في استخدام المفردات العامية التي لم تكن لأي من التجارب السابقة.

قصيدة اليوم بديلاً من قصيدة العالم

حيث تتنحّى الأفكار الخالدة والقيم الأخلاقية السرمدية التي ما زال الشعر يجترها منذ نشأته إلى اليوم، ويغيب الأنبياء المخلِّصون الذين يقسرهم الشعراء على تغيير العالم بالكلمات ليحلَّ محلهم من هو حقيقي، أي تستبدل الحياة المعاشة، بالحياة الذهنية المتخيَّلة، وينسحب الأبطال الذين حطمت طواحين الهواء سيوفهم، أو أولئك الموتى الذين استمروا في موتهم رغم محاولات الشعر المريرة لبعثهم بيننا، ويحضر أبناء الحياة بإصرارهم الخرافي على العيش. المقاتل الذي ينتمي لأن عليه أن يكون مع أحد، جامع اللذات الصغيرة الخائف من ضياع جنسه. آخر السكارى الذي يتجرجر كجثة في الظلام، المبتهج لأن الماء في الحنفيات. المحب لزوجته لأنها تصدِّق أحلامه. المبتسم كالكلب آخر الشهر. الخائف الغيور الذي يعض فخذ زوجته بقسوة كلما تأخر الراتب مفتشاً جسدها عن رائحة لا تشبهه. السكير الذي يبدو غير مهذب دوماً. بائع السجائر أمام السينما. عطارد التي سقط على نهدها الريش، وسعاد المذبوحة لأنها كَبُرت الجميع بنهديها وأحبَّت المعلم القادم من الشمال...

ويحضورهم يحضر ما يخصهم، روائحهم ومشاغلهم، أعراسهم وموتهم، مفرداتهم، ونزواتهم، فتتقاعد اللغة وينهدم جدار غربتها ليفعل الكلام فعله دون مواربة أو خجل فتتناثر في النص كلمات ما كان للنص أن

ينهض بالقوة عينها لولاها، وما كان له تحقيق ذلك التواصل الحميمي دون وجودها «بابور - طنجرة - زلط - كمش - سكربينه - كيله - زلعوم - شقلبه - تراكتور - إلخ».

بهذا تدفع تلك النصوص إلى التحفز عند استقبالها مؤكدة عصيانها على الاستجابة لأي من الأنساق الجمالية المشكّلة للذات المتلقية. فالإجازة المفتوحة التي يمنحها الشاعر للغة تفرض نهوض الشعر على حميمية اليومي المعاش وإعادة إنتاج دهشته التي أخفتها الرتابة وضيّعها التكرار والاستهلاك، وهذا يتحقق بالقدر الذي يكون فيه الشاعر جزءاً حقيقياً من هذا اليومي، أي بقدر انتمائه إلى عالمه الفعلي وحبه، غير المطعون بالخجل، لهذا العالم:

«ناوليني الكيلة الخضراء
الليفة الخشنة
الجالون الأزرق
والمكنسة لأهر بيت هذا العنكبوت
ردي الباب على مهلك ورائي
إن شئت
حمميني
ليّفيني من رقبتي وظهري
غرغريني بالصابون
أنا الأسمر الشهي
الماء في الحنفيات
يا للبهجة!» (ص ٥٨).

وبقدر إخلاصه لذاكرته التي خلقت منه شاعراً، الذاكرة التي يعي دوماً أنها الماضي:

«أبدو أحياناً
سكيراً غير مهذب
ربما لأنني رضعت ابنة الراعي
تحت العريشة...
...
كمش أحدهم حلمتها
وقع ريش على النهد
بكينا أنا وعطارد
تحت بواريدهم
كطائرين كسيحين
...
منذ تلك الأيام
دائماً
ابدو سكيراً غير مهذب» (ص ٢٩ - ٣٠)

أو «نحن الصغار
نقص رقاب العصافير
بأظافرنا..
... نرفع شفراتنا، ونسلخ عرف ديك

.. كتنا، سارقو الكبريت وناعفو ملح النذور...» (ص ٣٨ - ٣٩).

هي لحظة الصدق مع الذات والآخر، لحظة الكفّ عن تسمية الأشياء بغير أسمائها لحظة انتصار الحياة بكونها لا لحظة انتفاخ البطل بأوهامه، لحظة تعلو صرخة الطفل: «الملك عار». لا معجزات ولا خوارق، وحده الأنين الذي قلّما يتجاوز الأبواب، الأنين الذي لا يستجدي، أنين يتلاشى وهو يصنع الحياة:

«وقع المتظاهر
من رأس الجريدة
إلى كعب الراقصة
في أسفل الصفحة» (ص ٩٤).

يحيى جابر في مجموعته كائن لا متّسع لديه لبطولة، غارق في همومه وأحلامه «غراب بلا أخوة» (ص ١٧) ينام ويحلم بمئة ألف دولار ليحبّ «بطريقة لائقة» ولد لحظة «صواب الآخرين» التي يسميها خطأ ولا يزال. وهو في محاولة إنتاج اهم نصياً، أي الانتقال باليومي العارض إلى المستوى الذي يشغله، عادة، الأزلي الجوهري، فإنه يجعل من الذات مرتكزاً وأساساً لأنها المرجل الذي تتم فيه عمليتا التحول والانتقال، فيما يظهر الآخرون على الدوام محكومين بدرجة ارتباطهم بمركز الذات أو بمقدار حميمية العلاقة بها كأنما الشاعر ينزع نحو تشكيل سيرة ذاتية تستدعي بدورها سيرة وطن أو بعضه. فتحفل النصوص بالأقارب والجيران «الأب - الأم - الأخت - الزوجة - العم - ابن العم»... إلخ. انها سيرة العالم الصغير الذي لا يمثّل موضوعاً مهماً أو مثيراً بالنسبة إلى الآخرين إلا بقدر ما يعيد عرض تجربتهم مكتوبة بكل نبضها وحرارتها. ولكن في بعض الأحيان تمارس سلطة الشاعر وصاية منفّرة على حيوية عرض التجربة، ويظهر المعلم ببزّته الوحيدة التي يرتديها طوال العام وربطة عنقه التي بهت لونها ليلوّث النص بغبار طباشيره وأفكاره الصغيرة العجفاء طاعناً براءته بالحكمة المترهلة، ويتبدى ذلك في التفسيرات التي أجد أن لا مبرر لها كخواتم لبعض النصوص مثل (فكره - خجل - زفاف عالمي..).

شيء أخير لا بدّ من التأكيد عليه، هو أنّ «خذ الكتاب بقوّة» نصوص تجعلنا نسائل الحداثة من جديد عن معناها وآفاقها، وهل هما في الحقيقة ذلك الحيز الذي قرّره مشايخ الطرق وأئمة المصائر الثقافية. ويجعلنا نتساءل: كم من الشعر الجميل أيتها الحياة. □

جابر يمنح اللغة اجازة مفتوحة

أسرار حياتنا

رجب أبو سريه
كاتب من فلسطين

شقة الحرية
رواية
غازي عبد الرحمن القصيبي
رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤

■ من هو الراوي، أو من هو «شهرزاد» «شقة الحرية» الذي قص علينا تلك الوقائع، وروى لنا تلك الحكايا؟ أهو فؤاد الطارف، الذي هجس في ذلك اليوم الخريفي، قبل أكثر من عشرين سنة بالكتابة عن القاهرة، تلك المدينة الساحرة، التي أعطاها أجمل خمس سنين من عمره، حتى تذكره بعد هذه السنين، وهو الذي أحبها، حتى قبل أن يعيش فيها تلك السنوات النادرة؟

أم هو غازي القصيبي، الذي أراد أن يتحدث عن الأوضاع في مصر، في تلك الحقبة الحارة من عمرها ومن عمر العالم العربي بأسره، لأنه أدرك أن لدى المصري خطورة في التعرض لها، كما أباح لنا بذلك، بطله يعقوب في لحظة تأمل مع الذات؟

أم هما إرادة الكاتب ورغبة البطل معاً؟ اللتان أنتجتا لنا رواية، بعد أن تداخلتا في إطار الشكل الفني، حتى بدت المسافة بين الرغبة والإرادة حاجزاً مفتعلاً، يقود فوراً إلى البحث عن مقولة الخطاب الروائي، كما جاء





في هذا النص «شقة الحرية» لمؤلفه الشاعر الأستاذ غازي عبد الرحمن القصيبي.

إن درجة التقارب - حتى لا نقول التطابق - بين الراوي والبطل الرئيسي في النص، فؤاد الطارف - حددت منذ البداية طبيعة المكتوب، وحددت بالتالي المقولة الأساسية لخطابه الروائي الذي سعى إلى كشف الحقائق، بكل واقعيتها وفظاظتها، حتى جاء النص تسجيليا/ وثائقيا إلى حدود واسعة، فكل ما له صلة بالأحداث والوقائع والشخصيات العامة، جاء تاريخياً تماماً. وما بدا من حيادية واضحة على الراوي، من خلال حرصه على البقاء طوال مساحة النص، خارج فعله الداخلي - أي خارج الفعل الداخلي للنص - كانت تعززه أو تكمله التغيرات والتبدلات التي تطرأ على شخصية فؤاد، التي كانت بدورها مزيجاً من الشخصيات المحورية الأخرى، فتبدو أفعالها على ذلك طبيعية ومفتوحة ومؤهلة لكل الاحتمالات، التي تحملها تبدلات المجتمع بوقائعه وأحداثه العامة.

وهذا الشكل عكس نفسه بالطبع على كل عناصر الشكل الروائي الأخرى، من السرد إلى اللغة إلى الإيقاع، بحيث بدا السؤال الذي يدور في ذهن القارىء، منذ الصفحات الأولى حول مستوى التأثير الجمالي لنص بهذا المستوى من التسجيلية/ الواقعية، مشروعاً. لكن هذا السؤال، سرعان ما يتبدد لدى القارىء عند متابعته القراءة، حيث يكتشف أن الوقائع التي مرت بنا في تلك الفترة الزمنية العاصفة، إنما كانت حقاً أغرب من الخيال، وأن كشفها بهذا الشكل، إنما هو من صميم الأدب يترك قدراً، لا بأس به من المتعة والإثارة والدهشة.

وقائع أغرب من الخيال

لقد اختار الكاتب في نصه زمناً، يعتبر عاصفاً، ويعتبر أيضاً نقطة تحول في تاريخ منطقتنا برمتها، فترة (١٩٥٦ - ١٩٦١)، وهي الفترة التي شهدت أوج الانفعال مع الشعور القومي العربي، منذ تأميم الناصرية لقناة السويس، وحتى كبوتها في حركة الإنفصال. وقد وفق الكاتب تماماً في التبرير الفني لهذه الفترة، عبر اختيارها كفترة للدراسة الجامعية لشخوصه الروائية، وهي فترة تعتبر حيوية وهامة، وربما فاصلة، بالنسبة إلى الشباب في مرحلة تكونه وتشكله الشخصي والمجتمعي. وهكذا كان فعل الشخصيات بهذا المعنى طبيعياً على مستوى الفعل الروائي، كما أن تأثرها بالأحداث المحيطة كان منطقياً، ولم يكن مفتعلاً على الاطلاق.

أما المكان، فكان قلعة العروبة، أم الدنيا، مصر، لما كانت تشكل مصر عبد الناصر في تلك الفترة، من محور ومركز في إطار الفعل العربي برمته، فيكون بالتالي مبرراً - روائياً على الأقل - كشف كل تلك الوقائع والأحداث التي تضمنها النص الروائي.

والحقيقة أن مصر عبد الناصر، لم تشكل في إطار المكان الروائي، سوى غلاف خارجي، حيث كان المكان الحقيقي، هو مكاناً مشتهى أو متخيلاً، ليس تماماً بالطبع، «فشقة الحرية» يمكن لها أن تكون في أية بقعة عربية، باعتبارها إطاراً جغرافياً، يحوي في داخله المتناقضات العربية المتمثلة عبر الشخصيات المتجاورة في المكان، والتي جرفتها الأحداث، واختفت الفوارق البيئية بينها إلى حدود قصوى. لكن اختيار القاهرة، في الحقيقة كإطار مكاني، كشف شيئاً عن طبيعة العلاقة بين هذا المركز العروبي والأطراف، حين اختار الكاتب على الجانب الآخر من صلة المركز بالمحيط، مكاناً نائياً اسمه البحرين، يعرف أبناؤه التفاصيل المكانية للمركز ويعشقونها، في حين لا يدرك أهل المركز بالمقابل الشيء الكثير عن هذا المحيط.

ولقد وفر هذا المكان المفترض أو المشتهى أو المتخيل «شقة الحرية» إطاراً لفعل الحرية نفسه، على الصعيدين السياسي والاجتماعي، فالشخصيات التي اختلفت، وربما تناقضت أحياناً في مواقفها ورؤاها وأيديولوجياتها، كانت تجد في هذا المكان، إمكاناً لممارستها قناعاتها وفعلها على صعيدي القول وإبداء الرأي، وإقامة العلاقة المشتهاة مع المرأة.

لقد اختار القصيبي شخوصه عبر مستويين ينسجمان مع بنائه الروائي، تمثل المستوى الأول في أربع شخصيات من البحرين، هذا المكان النائي الذي شكل طرف الشعار القومي الكبير (من مراكش للبحرين)، وهذه الشخصيات كانت متعددة ومتنوعة في أصولها وانتمائها وميولها، فقاسم ابن مليونير، وهو محافظ وكاره للقومية ولعبد الناصر، طوال النص، وعبد الكريم الشيخ ذو أصول وتربية دينية وهو شيعي. ثم يعقوب، الفقير، المتمرد والغاضب دائماً. ثم فؤاد ابن البرجوازي الصغير، العاطفي، الذي يعتبر مزيجاً من كل هؤلاء. والمتعاطف منذ البداية مع عبد الناصر.

أما المستوى الثاني، والذي عكس بوجوده، طبيعة العلاقة بين المركز القومي والمحيط العربي، فتمثل في علاقة هؤلاء التي بدأت في القاهرة، عبر صداقتهم الدائمة مع المصريين، نشأت الارستقراطي، وعبد الرؤوف، الفقير المتدين.

ومنذ البداية اختار الكاتب أسماء شخوصه، ليوضح دلالة جوهرها، ويبرر طبيعة فعلها الروائي، ففؤاد (أي القلب)، شخص عاطفي طوال النص، وعبد الكريم وعبد الرؤوف، كما يوحي بذلك اسماهما، متدينان، ويبقيان كذلك من البداية وحتى النهاية، أما يعقوب الحدي فهو حاد وغاضب ومتقلب ومتطرف في مواقفه.

وقد بدأ النص - الذي اعتبر فؤاد شخصيته الرئيسية - بفؤاد وانتهى به، سارداً كل ما طرأ على شخصيته من تبدلات وتحولات، كانت في أغلبها، على علاقة بالقلب والعاطفة، أي لها علاقة بفعله الاجتماعي، على صعيد العلاقة مع المرأة، وليس على الصعيد السياسي، وهو تنقل من حب امرأة إلى أخرى، دون أن يستقر، في حين بقي فيما يتعلق بقناعاته السياسية في الإطار القومي الناصري، عاطفي الانتماء وأقرب إلى المواطن العادي في خياراته ومواقفه. في حين كانت التبدلات التي طرأت على شخصية يعقوب، بالمقابل، ذات طابع سياسي. فمن متحمس للناصرية، ومتطوع للدفاع عنها في العدوان الثلاثي، إلى فرويدي ثم ماركسي ثم وجودي. ولم تكن علاقته بالمرأة تخرج عن إطار قناعاته الفكرية. فمن التزمت إلى الإباحية، وبقي على عكس زملائه، غير ذي علاقة خاصة بامرأة محددة.

الشخصيات الأخرى، كانت أكثر ثباتاً، فقاسم حدد هدفه منذ البداية وبقي عليه، كذلك نشأت. أما عبد الكريم وعبد الرؤوف فبقيا على دينهما! وإن كان عبد الكريم نتيجة شعوره المبكر بمشكلة الأقليات، حيث هو شيعي، قد تعرض



لانتكاسات عاطفية ومعتقدية، في سياق محاولة كسر الحاجز (سني/شيعي)، وسقوطه العابر في براثن الشعوذة وتحضير الأرواح. رغم ذلك بقيت هذه الشخصيات، رغم تناقضاتها، التي مارستها في إطار «شقة الحرية» وعبر دستورها الذاتي وديموقراطيتها الجماعية، على وشائج التشابك والتآلف. فالعلاقة الأدبية بين فؤاد وعبد الرؤوف بقيت طوال الوقت، وتوثقت إلى حدود إصدار مجموعة قصصية مشتركة.

لقد بدت الفروقات السياسية أو الأيديولوجية عبر شخصيات النص، وبسبب من احتكامها إلى تقاليد الحرية (في شقة الحرية)، فروقات عارضة، لأنها أتت إليهم عبر احتكاكهم بالعالم الخارجي من جهة، ومن جهة أخرى، لأنها لم تكن متأصلة فيهم. حتى بدت الإجابات التي أتت في نهاية النص، عن بعض التساؤلات المؤرقة وقد كشفتها التجربة الممارسة عينها، أو تحولات الواقع، الذي يكشف بدوره هشاشة الشعار. فهذا فؤاد الذي أرقه السؤال، منذ بداية النص حول حقيقة العلاقة بين القومية العربية والاسلام، يجد ـ وحده ـ الإجابة، بأن من وضعوا النظرية القومية كانوا من الأقليات غير الإسلامية، فكان الإشكال الذي انزرع في ذهنه سؤالاً مؤرقاً. كما أن تحولات المجتمع في البحرين، هي التي فرضت (بعيداً من أي فعل من قبل هؤلاء الشباب، الذين كانوا يعدون أنفسهم للعودة، وربما للاصطدام بواقع بلدهم التقليدي، حيث إن البحرين صارت شيئاً آخر) صورة مغايرة لتلك التي يحتفظ بها والده أو أمه.

لقد فرضت طبيعة التناول الروائي منذ البداية وحتى النهاية، نسقاً عاماً من اللغة تميز بدفقه وانسيابه، دونما شحن عاطفي أو اقتدار قاموسي، لأن كتابة اليوميات أو الوقائع تفرض مثل هذا الشكل. وهي حيلة فنية بررت السرد التقريري الإنسيابي الذي رافق النص. وقد تضمنت الرواية عبر حواراتها، التي لم تكن طويلة على أي حال، لهجة مصرية، مع مفردات خليجية، ليست مفهومة لدى القارىء العربي. وحملت اللغة بهذا المعنى عبقاً من البيئتين المصرية والبحرانية.

أما السرد فكان متصلاً ومتراتباً، وكان يمثل الحركة الخارجية التي تدور في إطارها أفعال الشخصيات، لا يحلق عبر المكان، لأنه عابر وليس ذا دلالة واضحة، ولأنه يعكس حيادية الراوي، أو الكاتب، الذي أراد تقديم شخصيات بتلقائية وبحرية، تتحدث عن نفسها بلسانها وتبدو بدورها، وكأنها شخصيات واقعية، لأن التضمين الوقائعي، لو افترق كثيراً عن النسيج الروائي، أو عن السرد المتخيل، لتنافرت أجزاء النص. وهكذا جرى التتابع الذي لم يتأثر في رأيي بحركة التقطيع (الفصول) ذات التواريخ المحددة، حيث كان التقطيع معنياً برصد حركة الإطار المجتمعي العامة، وانعكاس أحداثها على تطور الشخصيات وعلى مواقفها، فيما كان السرد الروائي متصلاً ومتراتباً باتجاه تصاعدي في إطار الزمن الروائي، حيث خلا النص من التداعيات أو الاستدراكات أو التقطيعات الزمنية. وفي هذا الإطار جاء التضمين (تضمين القصص القصيرة لعبد الرؤوف وفؤاد، وحوارات الشخصيات العامة مع شخصيات الرواية) ليلعب دوراً فنياً مزدوجاً أو مركباً، فهو من جهة يحد من الرتابة السردية المتتابعة، ومن جهة أخرى يدفع بالنص الروائي إلى التوحد، ليغدو وحدة روائية متكاملة، إلى حدود اليوميات التي بررت كما أشرنا كل المفردات الفنية للعمل، ودفعت بطله، فؤاد الطارف، إلى حدود التطابق مع المؤلف غازي القصيبي.

وقد كانت قصص عبد الرؤوف المتضمنة في النص، تفاجىء القارىء بظهور سياق قصصي مختلف، لكنه يهيىء للكشف، كشف بعض من شخصية فؤاد، فتضيئها، أو تكشف شيئاً لهذه الشخصية، فتضيء لها. كما كانت الحوارات المتضمنة مع الشخصيات المجتمعية العامة، ذات مهمة أساسية في تقديم الخطوط العامة للأفكار السياسية السائدة والشعارات الرائجة، وكانت مادتها على الأغلب أو وثائقية تماماً، أو مما اختزنته ذاكرة الكاتب عبر تجربة خاصة!

وكانت مواضع القصص المتضمنة من ناحية أخرى تؤدي وظيفة التهيؤ إلى الدخول في المقطع السردي التالي، الأمر الذي يبدو معه السياق الروائي، فعلاً واقعياً، في مقابلة الفعل التخييلي الناجم عن قراءة القصص ذاتها!

وقد كانت الاستهلالات للفصول كافة بأبيات المتنبي الشعرية، ذات دلالة، فهي مفتاح إلى دخول عالم الفصل الروائي من ناحية، ومن ناحية أخرى، تؤكد على أهمية الأدب العربي كمفردة أساسية في تشكيل الوجدان العربي القومي، لأن اقتصار الاستهلالات على شعر المتنبي يريد التأكيد على أهمية هذا الشاعر بالذات في إطار الشعر وهو ديوان العرب، أي العمود الفقري لثقافتهم ووجدانهم، وقد جاء تأكيداً بهذا المعنى في سياق النص.

إن تقصّد الأستاذ القصيبي أن تكون الوقائع مادته في تشكيل معماره الروائي، حيث تبدو أغرب من الخيال، حين تصدم من امتلأت رؤوسهم بالأيديولوجيا وبنشوة الشعار، التي أعمتهم عن رؤية فجائع الواقع ومفارقاته المؤسية، ربما كان يهدف أن يبدأ من حيث انتهى بطله القاص عبد الرؤوف، الذي كتب عدداً من القصص الواقعية، مضيفاً إليها شيئاً من الخيال، فروى لصديقه فؤاد حادثة أمام الجامع زغلول، والتي لم تكن أكثر من حادثة تخلو تماماً من أية إضافات خيالية، لكنها رغم ذلك فاجأت فؤاد، حيث ظنها ـ هذه القصة بالذات ـ قصة خيالية! فهل أراد القصيبي أن تحدث فينا «شقة الحرية» ما أحدثته قصة «كرسي الاعتراف» بفؤاد؟

حرية تحولت الى شخصية نكاد نلمسها بايدينا

إن مفهوم الحرية الذي انبنى عليه النص، وقدم مقولته الأساسية، وتمثل في حيادية الراوي وانفتاح الشخصيات على ممارسة التجربة الذاتية، بكل عنفوانها ومغامراتها وشبابها، عبر طرح الأسئلة، وممارسة التعدد والاختلاف في إطار مشتهى من الحرية المتخيلة والممكنة في آن. ليس في البحرين ولا في مصر، ولا في أي بلد عربي آخر، إنما في شقة صغيرة ونائية/ أو عبر الورق بين دفتي رواية ـ دفع الشخصية إلى ممارسة حياتها بحرية عبر فصول الرواية، ثم حولها إلى شخصية نكاد أن نتلمس لحمها بأيدينا، عبر التساؤل، إن كان غازي القصيبي، هو نفسه فؤاد الطارف، وإن كان هذا الأخير هو الذي كتب الرواية فعلاً، كما توقع في الفصل الأخير من الرواية، ثم انتقاله إلى مستوى آخر من التجربة، حيث لم ينقفل النص عند حد الخاتمة، لأن فؤاد الطارف، انتقل إلى مستوى آخر من ممارسة حريته وتجربته الذاتيتين، حين انتقل إلى نيويورك ليواصل الكشف ـ ربما ـ ولكن هذه المرة، يواصل عبر اكتشافاته بنفسه، كشف سر آخر من أسرار حياتنا، ذلك المتعلق بطبيعة العلاقة مع الآخر، والتي تدور بشأنها الآن وجهات النظر المتعددة، وربما المقولات والشعارات أيضاً. □





العنف كماركة مسجلة

خالد زيادة

الواحد نفسه
مقالات
وضاح شرارة
دار الجديد - بيروت ١٩٩٤

■ يمتلك باحثونا جرأة فائقة حين يضعون التاريخ والثقافة العربية الإسلامية موضع البحث والتحليل، فهذه ثقافتنا أي خاصتنا التي نقيم معها علاقة عائلية، ونملك الدالة عليها، ولدينا ما يكفي من الأسباب لنعتقد بأننا نعرفها معرفة ما يخصنا. وهكذا تتوالى المحاولات التي تريد أن تقول الكلمة الأخيرة في هذه الثقافة أو هذا التاريخ. وفي وقت من الأوقات كان النزوع إلى الوحدة مفتاحاً لفهم التاريخ. ثم كان صراع الطبقات ونمط الإنتاج الآسيوي مفتاحين آخرين للتلخيص وقول الكلمة الفصل في عقل وفكر العرب، وهذا ما بدأه الطيب تيزيني في موسوعة لم تكتمل. وسعى أدونيس من طرفه إلى تفسيره «للتراث» الثقافي العربي في «الثابت والمتحول». وتبنى محمد عابد الجابري مجموعة من المنهجيات لعقل العقل العربي، وظن أنه بسط أمامنا هذا العقل بحيث لا نحتاج بعد ذلك إلى مزيد.

ويغفل باحثونا عن كون قراءة ثقافة باعتبارها، كلاً مكتملاً، مع استحالة مثل هذا الأمر، لا بدّ أن تنبني على انقطاع وانفصال. إن لم يكن في ذات الثقافة أو التاريخ، فعلى الأقل في ذات الباحث ونظره وأدوات بحثه. فكيف تأتى لنا أن نحكم حكماً أخيراً ونفصل فيه فصلاً نهائياً، لو لم نكن تيقنا في سرائرنا أن ما نحكم عليه ونبحثه ونشرحه ونشبعه تحليلاً قد انفصل عنّا انفصالاً تاماً، وأنه صار ملك زمانه وتاريخه، وأنه انطوى انطواء الأجيال السالفة التي انتجته؟

ولا يخرج وضاح شرارة خروجاً بيناً عن ذلك، وإذا ترك لنفسه حرية قراءة ما يحلو له من النصوص وأن يضم قراءاته بعضها إلى بعض، ويجعلها كتاباً «واحداً» فإنه في السياق يريد القول إنه استنكه ما هو «سياسي».

والمؤلف نفسه إذ يعيد قراءة قراءاته يقول: «تفترض المقالات توارد إخراج السياسة ووجوهه من أبنية الاجتماع، وتزعم دخول هذا التوارد تحت جميع نصح صفته بـ«الاسلامية العربية» من غير وقفة على هذا الجميع، أي إنه يدلك على الكل بالجزء، فليست كتب الخراج لأبي يوسف والتاج للجاحظ وإكليل النعمة لابن بابويه والمقدمة لابن خلدون سوى إشارات وأمثلة على تجلي «السياسي» في الواحد الذي هو السلطان. ويضيف: «كان هذا الواحد شرعاً وسنةً أو كان أدباً ومعنى مؤولاً أو أصولاً وإحياء. فالسياسات الإسلامية والعربية موضوعة على إرسال هذا السلطان إرسالاً من غير قيد ولا حدٍ ينتهي إليهما. وعلى جمع السلطان في واحد وحمله عليه ونسبته إليه» (ص ط).

يريد وضاح شرارة القول إن النصّ الفقهي والآخر الأدبي ومثله التاريخي. تفصح جميعها عن شيء واحد هو نفسه رغم اختلاف الأزمان والأساليب والأغراض الدافعة إلى الكتابة. ولنقل إنها قراءة تستهدف إبراز «بنية» هذا الشيء أو الواحد. إلا أن الكاتب لا يستخدم المفردة وهو لا يقوم بقراءة بنيوية من حيث المنهج. بل يترك لنفسه حرية استخدام طرائق شتى تبعاً لاحتياجاته من نص إلى آخر.

ففي قراءته لنص كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف، يضع النص في سياقه التاريخي، فلا يقرأ، مثلاً، كيفية انبناء الفقه، والفقه الحنفي على سبيل التخصيص، وإنما يقرأ كتاب الخراج بصفته كتاباً في السياسة على ضوء التاريخ، فيعود إلى الإجراءات التي اتخذها الخليفة عمر بن الخطاب بخصوص الأراضي «المفتوحة» في الحساب العمري (ص ٤٣). ويخلص شرارة إلى أن الخراج استمرار للحرب بوسائل أخرى (ص ٥٠) ويستنتج أيضاً أن التاريخ متصل واحد من زاوية السلطة (ص ٧٩).

ما ظنه المؤلف خبراً عن سياسة واحدة يكشف عن سياسات

في المقطع الأخير من كلامه على كتاب الخراج يتنبه إلى الاشكالات المنهجية التي تنطوي عليها قراءته: بين عزل عناصره (الكتاب) ورد دلالة كل منها إلى مكوناتها وإلى أصدائها، وبين تركيب السياقة الجامعة المفترضة (من جهة)، وبين الصلة بالزمن (البدء) وعقلها الذي هو محور هذه المحاولات (من جهة أخرى).

فلا يخرج الباحث في بحثه والحال عن مسعى سواه للتفتيش عن لحظة البدء من الزمن وتعيينها، كأن الكشف عن البدء، إذا وجد هو الكشف عن «الجوهر» والأصل الذي يصبح معه كشف الغامض سهلاً. ألم يكن المؤرخ الكلاسيكي (الطبري والمسعودي) يبحث عن «البدء» والتاريخ أيضاً.

على العكس من ذلك فإن الكاتب في قراءته لكتاب «التاج في أخلاق الملوك» المنسوب إلى الجاحظ، لا يعطي وزناً لكون الشك يحيط بصاحب الكتاب أكان الجاحظ أم ابن المقفع. فهنا لا يهم الكاتب وموقعه ومرتبته، مع أننا لو نسبنا الكتاب إلى ابن المقفع وهو المرجع لدى «مونتغمري وات» وسواه، لكان جديراً أن يُقرأ الكتاب على ضوء كليلة ودمنة والأدب الكبير والأدب الصغير. أي باعتباره كتاباً مترجماً عن الفارسية، وحتى لو قلنا إن الترجمة تلبي حاجة «السياسة» العربية إلى ثقافتها وفكرها بغض النظر عن المصدر، فلا بد من أن نضع مسافة بين متطلبات الترجمة ومتطلبات الواقع، ثم كيف يفصل المؤلف في كتاب الخراج إذ يعزل عناصره ويرد دلالة كل منها إلى مكوناتها وإلى أصدائها ولا يفصل مع كتاب التاج، مع أن رد عناصر كتاب التاج إلى عناصره ومكوناته وأصوله سيكشف لنا عن تشتت الواحد وليس عن توحده، وما ظنه المؤلف خبراً عن سياسة واحدة، يكشف عن سياسات ومشاريع متباينة لا تستقيم على

واحد نفسه.

ولو أخذنا بأن الكتاب (التاج) هو من جمع الجاحظ، لوجب علنيا أن نرى ما نسبة الكتاب من سائر أعماله. وما هو موقع المُلك في كتابه من انتسابه إلى الاعتزال. ألا يجدر أن ننزل النصوص من بعضها، فإذا عجزنا أن نجد الصلة بين «التاج» وبين «البيان والتبيين»، لما عاد لإقامة الصلة بين أبي يوسف وابن خلدون أي مغزى معين.

يخلص الكاتب من كتاب التاج إلى تبسيط حين لا يفصل سوى قراءة الحاضر على ضوء نص من القرن الثاني الهجري، يقول: «يطل كتاب التاج والفكر السياسي الذي ينم به، على أفق تاريخي عميق الصلة بالأفق الذي يضبط تجربتنا السياسية الحالية ويشكل ربما إطار عقلها، فالسياسة الحالية تقوم على تنطح السلطة بمفردها للاضطلاع باستواء المجتمع مجتمعاً تاريخاً» (ص ٩٢). وإذا كان الأمر ينطبق على الحاضر، فإن ذلك لا يحتاج إلى حجة الماضي، وإذا أردنا القول بأن الحاضر ما هو إلا فلذة من فلذات تاريخ عميق الغور، فلا يفيدنا ذلك لا في فهم الحاضر ولا في فهم الماضي.

إذا خلص إلى مثل هذا الحكم، يسهل إذاً على الكاتب قراءة أنطون سعادة وطه حسين وقسطنطين زريق الخ كما يقرأ أبا يوسف وابن خلدون. فالدولة في فكر المفكرين المحدثين هي السلطان عينه في نصوص الكلاسيكيين كما يريد أن يقول. ولا يخطىء شرارة حين يقول: «أنشأ الفكر العربي دولة إسلامية أو قومية أو عصرية، على مقاس الغرب الكلي، وحال بينها وبين النقد حين أضفى عليها صفة الفعل التاريخي البريء من العنف والمفارقة والانقسام والتفاوت ونصبها امتداداً مكتملاً للمجتمع وإرهاصاً به» (ص ٣١٥). لكنه يغفل عن السيرورة التاريخية إزاء سيرورة مفترضة تجعل نقطة البدء مع أبي يوسف الذي «سبك ما جَمع الأمة واجتمعت عليه في قانون» (ص ٢٣). وهو يقع في ما وقع الجابري فيه حين أراد سبر عقل الأمة وتلخيصه في كتابه، إذ إن شرارة يعتقد أنه قبض على الذهن العربي حين يقول: «يتبين من الشواهد السابقة، والتي لم أقتصر عليها إلا لضيق المجال. يتبين أن الوحدة صورة من صور الذهن التاريخي العربي، أو مقولة من مقولات العقل التاريخي كما يستخلص من كتابات المثقفين العرب المحدثين..» (ص ٢٢٠). أليست زلة «هيغلية» حين يتحدث عن مقولات العقل ويقع في ما يأخذه على سواه من إطلاق الأحكام المبرمة؟

لا يبعد وضاح شرارة في «الواحد نفسه» عما قاله في «الموت لعدوكم» (دار الجديد ١٩٩٢). يريد هنا وهناك أن العنف والقسر والتوحيد سمات للعرب من جاهليتهم إلى يومهم هذا. إن تعقيد العبارة لا يخفي طابع الفكرة الاختزالي الأمر الذي لا يجدر بكاتبنا أن يقع فيه. □

سيد الحكمة

جورج طراد

خطاب الجنون

دراسة

محمد حيان السمان

رياض الريس للكتب والنشر - بيروت / لندن ١٩٩٤

■ الجنون خط أحمر في الثقافات الكلاسيكية، ذلك أن العقل هو السيِّد المُطاع في كل ثقافة تقليدية، ولا مكان، تالياً، لأي خروج على القاعدة الكلية الانضباط. وحتى لو حدث مثل هذا الخروج فإنه شذوذ من النوع الذي يؤكد على القاعدة ولا يدحضها.

ربما أن الخوف من الإصابة بالعدوى الذي جعل «العقلاء»، تقليدياً، يحجمون عن دراسة نتاج المجانين. هذ مع العلم بأن التراث الشعبي العربي حافل بالحكم المأثورة التي تنصح بأخذ الحكمة من أفواه المجانين، وتطرح معادلة المجنون الذي يحكي مقابل العاقل الذي يفهم ما يرمي إليه المجنون.

لكن الثقافات الكلاسيكية في شكل عام، ومن بينها الثقافة العربية القديمة بالتأكيد، لا تُغفل وجود «المجنون»، وإن كانت تجعله أداة تسلية. فنديم الخليفة، في الماضي، غالباً ما كان «مجنوناً» أو قريباً من «الجنون»، إذا ما اعتبرنا أن مخالفة الرأي السائد والمصطلح عليه، هي واحدة من سمات الجنون. وذروة الهيام في العشق هي التي تطل على الجنون. وعند «مجنون ليلى » الخبر اليقين. حتى في مسرحية «مصرع كليوبترا» لأحمد شوقي فإن شخصية المجنون حاضرة، كما في معظم المسرحيات الكلاسيكية الغربية، لا سيما الفرنسية منها، التي تأثرها شوقي.

والجنون الدائم الحضور في الحياة العربية، ماضياً وحاضراً، ظل الغائب الأكبر عن الأدب أو إن حضوره في التراث الثقافي لا يتناسب وأهميته.

هذا على الأقل ما يلفت إليه الباحث محمد حيّان السمّان في دراسته «خطاب الجنون في الثقافة العربية» حيث يشدّد على ندرة الدراسات العربية التي تناولت موضوع الجنون، باستثناء خمسة أبحاث: كتابان وثلاث دراسات منشورة في مجلات عربية (ص ١٦).

ومنذ بداية المقدمة يؤكد الباحث أن كتباً تراثية كثيرة أفردت حيزاً واسعاً لأخبار المجانين، مما يعني أن المصادر التراثية أولت الجنون اهتماماً يعكس تركيبة اجتماعية - تاريخية. ليس فقط لأن الجنون هو الوجه الأخر للاصطلاح البشري، بل كذلك لأنه «يعرّي تواطؤ العقل» (ص ١٢). ويصل الباحث إلى حد التأكيد، عبر الاستنتاج، على أن «صوت الجنون في الثقافة العربية - الاسلامية هو شكل من أشكال الرد الثقافي





كتب

مغامرة دائبة في تحدي الممنوع والمستور

الذي أنتجه المجتمع العربي، بجاه وضع تاريخي تناحري طبقي». وثمة استخدام متعمَّد لصوت الجنون يشير إليه الباحث. قد يكون الدافع إليه الرغبة في التستر وراء الخلل للهرب من العقاب. مهما يكن من أمر فإن «صوت الجنون كان يتعرض إلى إعادة إنتاج مستمرة تهدف إلى تقديمه بالشكل والمحتوى اللذين يشفيان غليل القوى الاجتماعية المضطهدة (ص ١٣).

انطلاقاً من هذه الزاوية ليس ثمة جنون، في المعنى الطبي إذا صح التعبير. الجنون في التراث الثقافي العربي والاسلامي هو الوجه الآخر لدهاء العقل، أو الترجمة العملية لرعب القمع الذي يحوّل الخلل واجهة، والمختل ذريعة تُساق أفكاره في معرض الدعابة ولكن مدلولها يضرب عميقاً في آلام المضطهدين الذين يفرزون دائماً صوتاً مجنوناً ينفسون به عن احتقانهم الطبقي.

هذا النوع من الجنون الذي يحتفل به السيّان بمهارة فائقة، يشبه إلى حد بعيد الجنون الذي تحدث عنه الباحث الفرنسي ميشال فوكو في كتاب له بعنوان «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، الصادر مطلع الستينات. كم كنّا نتمنى لو أن البحاثة السيّان اطلع على كتاب فوكو ليرى كم هي ثمينة المقارنة بين تجليات الجنون عند شعوب تختلف في منابعها الثقافية، وتلتقي عند الحكمة المدروسة الكامنة في الجنون المقصود. ونعتقد أنه لم يقرأ كتاب فوكو هذا، رغم إشاراته العديدة إليه، وإلا لكان تمكن من توظيف نظرية فوكو التي تعتبر المجنون «نتيجة لغياب النظام وعقبة أمام قيام النظام».

قطعاً ليس المقصود بلفظة الجنون ما يمكن اعتباره جنون العبقرية والإبداع. فالسيّان أشار إلى هذه النقطة سريعاً ولم يول الجانب الأدبي من الجنون سوى اهتمام عابر، قياساً إلى الجوانب الأخرى. وربما كانت إشاراته النادرة إلى أصوات حديثة في الإبداع العربي، مجرد مسعى لجعل الجنون مرتبطاً بالتمايز الإبداعي. فحين يتكلم بسرعة على جبران، وأدونيس (ص ١٩٩ وما بعد)، إنما يعمد إلى استدعائهما للمجنون، ولصوته كبوابة لحدوث التصدع والمغايرة (ص ٢٠٣). وهو، بهذا إنما يلتقي مع كوكبة من الذين احتفلوا بالجنون الإبداعي، وربما يكون جبران، وأدونيس مجرد صدى لتلك الاحتفالات. فأفلاطون الأغريقي اعتبر أن الجنون هو الذي يدخل الشاعر إلى هيكل الإبداع. وكروتشيه الإيطالي أكد أنه ليس هناك من عبقرية عظيمة من دون جنون. وهنري ميشو الفرنسي حذر من يخفي الجانب المجنون من شخصيته بأنه مقبل على الموت من دون صوت مميّز. وليست آراء كل من جبران (الجنون هو الوجه الآخر للعقل) وخليل حاوي (خروج قصيدة العازر أنقذني من الجنون) وأدونيس (صليت أن يعودنا الجنون) سوى أشكال أخرى لاستمرارية الاحتفال بغياب رقابة العقل، أي بحضور طيف الجنون.

من الواضح، إذن، أن محمد حيّان السيّان، في دراسته العميقة، لم يشأ التركيز على الوجه الإبداعي - الشعري تحديداً - للجنون، إنما أراد نبش التراث العربي - الإسلامي في تعامله مع الجنون من أجل استخراج الدور الاجتماعي - السياسي لهذا الجنون المتعمد. تكراراً نقول إن المجنون الطبي ليس هو المقصود، وإن كان للعرب، في هذا المجال أيضاً، أسبقية واضحة على العالم الغربي. ففي مادة الجنون (Folie) في الموسوعة «يونيفرساليس» إشارة واضحة (طبعة ١٩٨٠ - الجزء السابع - ص ٩٣ - العمود الثاني) إلى أن العرب قد سبقوا العالم إلى إنشاء مستشفيات للمجانين في القاهرة منذ القرن الثالث عشر وتؤكد الموسوعة «أن ثمة دلائل تساعد على إعادة ذلك إلى القرن الثاني عشر وربما إلى القرن السابع». لا بل إن المقالة نفسها تشدد على أن العرب هم الذين نقلوا إلى الغرب فكرة الاهتمام بالمجانين ذلك أن مؤسسات من هذا النوع لم تظهر في أوروبا قبل القرن الخامس عشر.

محمد حيّان السيّان لا يهمه الجانب الطبي للجنون بمقدار ما تهمه نبرة صوت المجنون في الثقافة العربية. لذلك فإنه لجأ، في كتابه، إلى منهجية متكاملة والتزم بها في الفصول الستة التي تضمنها الكتاب بعد أن كان قد طرح في المقدمة موضوعات البحث على شكل أسئلة متعاقبة تعهد السعي إلى الإجابة عنها (ص ١٥).

في الفصل الأول يبدأ بإيضاح محتوى دلالة الجنون معتمداً على لسان العرب وعلى كتابات الأولين مثل ابن خلدون الذي يميّز بين البهلول والمجنون (ص ١٩)، ومستنداً إلى كتابات تراثية عربية قديمة تناولت موضوع الجنون مثل «البيان والتبيين» للجاحظ، وهو «من أقدم المصادر التي خصصت باباً للكلام على المجانين والنوكى والموسوسين» (ص ٢٧)، ومثل «العقد الفريد» لأبن عبد ربه، و«عقلاء المجانين» للنيسابوري وغيرهم. أما الفصل الثاني المخصص لبحث «موقع صوت الجنون في المجتمع والثقافة»، فإنه يتمادى في مقاربات سياسية سوسيولوجية وأحياناً طبية، فيظهر كيف أن المجتمع العربي الاسلامي تقبل وجود المجنون وتسامح معه. لا بل إن تجار مكة كانوا يتبركون بمرور المجنون «ويحرص كل منهم على أن يأكل (المجنون) من عنده» (هامش ص ٤٣).

ويبدو أن هذه المكانة التي نعم بها المجنون هي التي جعلت بعضهم يتذرع بالجنون ليحظى بالتسامح، كما حصل مع ذلك البستاني الذي شتم الحجاج بن يوسف بحضوره وتمنى له الموت من دون أن يعرف أنه أمامه. وحين عرّف الحجاج بنفسه قام البستاني متظاهراً بالجنون وأراد الهجوم عليه «فضحك الحجاج منه ومضى» (ص ٤٧).

ويكثر الباحث في هذا الفصل من سرد الأمثلة والشواهد المأخوذة من التراث العربي



ليؤكد على المكانة التي حظي بها المجنون. وثمة احتراف للجنون كان منتشراً في الثقافة العربية. إنه الجنون المقصود حتى أصبح «صوت الجنون يؤكد صوت العقل، يوضّحه، ويتكلم نيابة عنه، في مواقف وحالات لا يكون بوسع هذا الصوت الأخير، أن يعلو لسبب أو لآخر» (ص ٥٥).

وعندما نصل إلى الفصل الثالث نكون قد دخلنا باباً يعتبر على الرغم من قصره، من أعمق ما في هذا الكتاب، ذلك أن الباحث يتناول «المميزات الجمالية - التعبيرية في الشخصية الجنونية»، فيربط تارة بين شخصية المجنون وشخصية المهرج (ص ٨٣) وشخصية القديس (ص ٨٧)، تارة أخرى، فيصل إلى مقارنة معبرة مرتكزة على سمات كل من المجنون - القديس والمجنون - المهرج، فإذا الأول يتحرك في أفق الفعل الخارق في حين أن الثاني يتولى مهمة تطهيرية في مسار الحياة اليومية للناس.

وفي الفصل الرابع يتناول الباحث قضية تاريخية حسّاسة للغاية تدور حول «صوت الجنون ومسألة الخلافة الإسلامية» حيث يقرر أن هذه القضية استأثرت باهتمام واضح من قبل صوت الجنون وبلاغه (ص ٨٩)، ويؤكد أن صوت الجنون هو الذي مارس النقد اعتراضاً على سلطة الخلافة بحيث مثّل صوت الجنون «حالة اختراقية - نقدية للستار التهديدي التحريمي الذي أقيم بين الوعي النقدي الشعبي وبين السلطة برمزها الأرأس، الخليفة» (ص ٩٢). وإذا كان من التطويل بمكان التوقف عند كل نقطة أثارها الباحث في هذا الفصل، فإنه قد يكون المناسب اقتطاف مقطع يؤدي إلى التعبير عن الدور الذي لعبه صوت الجنون في معارضة الخلافة حيث يقول الباحث:

«لقد كان على المجنون أن يصل، مخترقاً كل تلك الإجراءات الحجابية الصارمة، والمظاهر الإرهابية الاستعلائية إلى الخليفة نفسه، ليسمعه صوت الإدانة والتنديد بهذه المظاهر نفسها، ولينقل إليه، عبر خطاب واضح خبير، يمتلك عمقاً شعبياً تاريخياً، رفض الناس للمآل الذي تعيشه سلطة تدعي تمثيل مؤسسة الخلافة التي كان يمثلها ذات يوم الراشدون وعمر بن عبد العزيز» (ص ١١١).

ومقابل المجنون المعارض في الفصل الرابع هناك «المجنون قائداً» في الفصل الخامس. ووصفية المجنون - القائد، كما يقرر الباحث، «تتشكل في سياق الغياب التاريخي للقيادة المطلوبة، وفي سياق التوق الشعبي لتمثيل ورسم ملامح هذه القيادة» (ص ١٢٥).

وتنتهي فصول الكتاب بفصل يتناول «صوت الجنون في فضاء المدينة الإسلامية» حيث يعالج الباحث أبعاداً سياسية واجتماعية وأخلاقية، ويصل إلى مقارنة موضوع ثقافة الجنون وموقف المجنون من القضاء والمال وغيرهما في التراث العربي حيث كان التذرع بالجنون طريقة للهرب من القيام بمهام، عوضاً من التعبير عن المعارضة المباشرة للسلطة التي تطلب تنفيذ هذه المهام.

هكذا يتبدى «خطاب الجنون» لمحمد حيّان السمّان دراسة متكاملة تتابع بجدية صارمة، تجليات صوت الجنون في الثقافة العربية. ولعل النصوص التراثية التي توكأ الباحث عليها تشكل وجهاً من وجوه غنى هذه الدراسة، يضاف إلى فضائلها العام، الطريف والجريء والجديد. فالجنون يبقى سيداً، وصوته الأصيل «دأبه خلخلة السائد السلطوي وإسقاطه، وإدانته» (ص ٢٠١).

وقد نكون اليوم محتاجين، أكثر من أي وقت مضى إلى استلهام صوت الجنون في التراث العربي لأن الاختناق السائد يحتاج إلى طريقة للتعبير عنه لا توقع في المحظور. وكتاب محمد حيان السمّان محطة على الطريق. □

الصمت المخيف

سمير الزين

سلام عابر
دراسة
جوزيف سماحة
دار النهار للنشر - بيروت ١٩٩٣

■كنا ننتظر من الأحزاب اليسارية - قومية كانت أم ماركسية - أن تُجري تقويماً للمرحلة السياسية الراهنة، وأن تقف وقفة حساب مع نفسها. أي أن تقوم بالنقد المطلوب والإستشراف المرتجى للمستقبل بعد التطورات الهائلة التي حصلت على الصعيد السياسي العالمي، خصوصاً بعد انهيار الأنظمة الإشتراكية، وانتهاء «الحرب الباردة» بين القوتين العظميين، وبعد حرب الخليج الثانية وما استتبع ذلك من مفاوضات مدريد بين العرب وإسرائيل هدفها إنهاء صراع بينهما دام ما يقارب النصف قرن...

لكن على ما يبدو أن «السيول» السياسية التي اجتاحت العالم قد جرفت معها فضلاً عن «القلاع الثورية» الكبرى «الحصى الثوري» العربي المتشقق والمعاق تاريخياً، مما لم يعد يسمح «للثوريين» ليس بمراجعة سياسية بل «بتنفس» سياسي. وهذا ما دفع بجوزيف سماحة الصحافي اللامع بتنكب هذه المهمة. إذاً، أهمية محاولة جوزيف سماحة من خلال كتابه «سلام عابر» أنها تعبّر عن صرخة جريئة في ظل وضع عربي يعيش فيه «ثوريوه» الرسميون منهم واليساريون حالة من الصمت المخيف أو قل التزوير المخيف.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هل ما زالت تُجدي «خشبة» الخلاص التي ألقى بها سماحة لإنقاذ «الموت» السياسي العربي؟ وهل «الحل العربي للمسألة اليهودية» كما يبتغيه سماحة ممكن أو قابل للإمكان؟ سنعود إلى هذه المسألة فيما بعد. أما الآن فنتوقف أمام جملة القضايا السياسية الحيوية التي عالجها سماحة بخطاب سياسي تحليلي هادىء لم يخلُ أحياناً من «نبرة» إرشادية تعليمية.

يؤكد سماحة على أن الحل الصاعد والمتحقق راهناً للمسألة اليهودية هو الحل الصهيوني الذي سيكون على «حساب الفلسطيني والمستقبل العربي» (ص ٢٢). ويذكر في هذا المجال أن المسألة اليهودية كانت قد شهدت حلولاً أخرى عبر التاريخ ولكنها باءت بالفشل. فالحل الشيوعي للمسألة اليهودية كان يراهن على انتصار البروليتاريا الثورية. أما الحل النازي فكان






الاسرائيلي (منافق) والعربي (مغفل)؟!

من خلال «الإبادة الجسدية الكاملة» لليهود وقد سمّاه ساحة «بالمحرقة». ثم يثير ساحة مسألة مهمة وأساسية كانت غائبة عن التحليلات السياسية العربية وهي أهمية القوة النووية الإسرائيلية وما لها من تأثير سابقاً ولاحقاً باعتبار أن إسرائيل ستبقى من خلال هذه القوة التي تملكها «القوة الإقليمية العظمى في الشرق الأوسط..» (ص ٣٣). من هنا يستنتج ساحة أن لا مجال لتحقيق «التوازن الاستراتيجي» العسكري بين إسرائيل والعرب ما دامت إسرائيل تحظى بالقوة النووية والعرب محرومين منها. كما أن احتمالات المواجهة العسكرية الرسمية بين العرب وإسرائيل - بعد عملية السلام - ستكون مستحيلة لسببين: الأول لأن إسرائيل تملك سلاحاً نووياً. والثاني لأن أية مواجهة أو تهديد بالمواجهة العربية سيصبح بعد توقيع الإتفاقات خرقاً للشرعية الدولية وتهديداً للسلام العالمي.

ثم يتحدث عن الدور الاسرائيلي وما يشكله من عنصر إعاقة للمشروع النهضوي العربي. لا شك أن إسرائيل تلعب دوراً معيقاً للتقدم في المنطقة العربية. لكن مما يجدر ذكره أيضاً هو أن المجتمعات العربية تحمل من عناصر الإعاقة والتخلف ما يتجاوز الدور الإسرائيلي نفسه. فالبيئات الاجتماعية والسياسية العربية تحمل «جرثومة» التخلف منذ عقود من السنين أي قبل وجود إسرائيل ككيان ودور في المنطقة العربية. ولقد أصاب ساحة عندما تحدث عن «بهورة استسلامية» (ص ٤٦) ترفع العصا في وجه من يحاول تقديم قراءة نقدية جدية لطبيعة ومستقبل المفاوضات الإسرائيلية - العربية. وأصاب مرة ثانية أثناء نقاشه حرب الخليج الثانية، حين رأى أن تبني أكثرية العرب لتحليلات الولايات المتحدة والغرب عنها كان من أجل تبرير انحيازهم.

يشبّه ساحة عملية السلام الجارية بين إسرائيل والعرب بمفاوضات بين «منافق ومغفل» (ص ٧٢). هذا التشبيه الذي استخدمه ساحة لا يعبّر بشكل دقيق عن حالة سياسية معقدة مثل المفاوضات الإسرائيلية العربية الجارية منذ أكثر من سنتين. مع أنه وُفق في تشابيهه التي ذكرها حول حرب الخليج حين قال: «... كانت حرب الخليج تستهدف خنق الحشرجة العربية... كانت المقصلة معدة لاجتثاث قوة العراق الخارج قوياً من حربه مع إيران، فبادرت بغداد إلى تقديم رأسها على طبق من فضة...» (ص ٧٥).

هناك هاجس دائم - وهو في محله - لدى ساحة يتكرر في أكثر من صفحة من الكتاب عن وظيفة إسرائيل ودورها. إسرائيل ستبقى الحليف السياسي الأكثر وثوقاً للغرب الإستعماري. هكذا كانت قبل السلام الموعود وهكذا ستبقى بعده.

ثم يناقش المؤلف فكرة مهمة ودقيقة تتعلق بقضية الديموقراطية في البلدان العربية. إذ يكثر الحديث عن «انتعاش» ديموقراطي ستتبناه الأنظمة العربية بعد عملية «السلام». نوافق ساحة على استنتاجه بأن ما يُروّج عن هذه المسألة ما هو إلا وهم أو سراب. لأنه لا «ديموقراطية بدون سيادة وطنية» (ص ٩٩).

وبعدها يتساءل هل سيمر السلام المعهود بسلام؟ هل سيعقبه الإزدهار الإقتصادي؟ هل سينشأ نظام إقليمي يحتل فيه العرب موقعاً.. يقترب من الموقع الإسرائيلي؟ يجيب: «... قد تبدو الفترة السلمية الأولى واعدة. قد تُؤخذ قطاعات واسعة بهذا الوهم...» (ص ١١٩). لكن ستبدو الحقيقة غير ذلك. سيكون للسلام القادم - حسب رأي ساحة - انعكاسات خطيرة على الوضع العربي برمته. أقلها أن الجيوش العربية ستتحول داخل بلدانها إلى قوات «السلام» الرئيسية، أي إلى «شرطة داخلية» (ص ١٢٤)، وأن هذه الجيوش ستدخل في مواجهات داخلية، وفي هذه المرحلة مع الأصوليين الاسلاميين باعتبار أن «الإسلام الأصولي يشكّل قوة الإعتراض الجديّة الوحيدة في غير بلد عربي رئيسي» (ص ١٢٧). فيما المعارضة السياسية «غير الأصولية» - ويقصد بها المعارضة القومية والماركسية - عاجزة وغير قادرة على الإستقطاب والتأثير.

لكن ساحة يعود فيستدرك وبشكل دقيق أن التيارات الأصولية وإن تكن قادرة على خوض معركة دفاعية اعتراضية إلا أنها لا تملك استراتيجية مواجهة، ليخلص في خاتمة الكتاب إلى أن «الحل العربي للمسألة اليهودية» سيتحقق من خلال بروز «حركة قومية عربية متجددة» (ص ١٤١) تستطيع حل مشكلة الأقليات في المنطقة العربية، ومن ضمنها «الأقلية اليهودية» من خلال حل ديموقراطي «يؤمن لليهود حقوقهم كمواطنين، وليس كأمة، ضمن العرب...» (ص ١٤٣).

من هنا فالشعار الذي رفعه المؤلف والذي يلخّص المضمون الفعلي للحل العربي للمسألة اليهودية هو:

«.. وحدها العروبة الحضارية التقدمية المنفتحة الإنسانية مؤشر إلى طريق المستقبل..» (ص ١٤٤). لكن هنا نسأل ساحة - والتاريخ الحديث والمعاصر للعرب أكبر شاهد على ذلك - هل بالإمكان الوصول إلى حالة العروبة الحضارية التقدمية... التي يتمناها؟ مع أن هذه المسألة مطروحة منذ قرنين من الزمن، أي منذ بدأ الحديث عن النهضة العربية! وما هي الشروط والمناخات الفكرية والسياسية والثقافية والإجتماعية المؤدية إلى تكوّن مشروع نهضوي عربي حقيقي؟ وهذا يستلزم على الأقل - وهو ما لم يأتِ الكتاب على ذكره - مراجعة نقدية للفكر القومي العربي الذي ساد، وللتجارب والمشاريع الوحدوية العربية التي لم يكتب لها النجاح. وإلا كيف ننتقل كأمة عربية إلى مرحلة أكثر تقدماً إذا لم نمارس نقداً حقيقياً وجريئاً للمسألة القومية وتجلياتها على صعيد أنظمة الحكم في أكثر من بلد عربي رئيسي. فالصدور قد ضاقت بالطروحات العامة حول المشروع النهضوي العربي التي ترد في أكثر الأحيان في صيغة حماسية انفعالية لم تعد تجدي في تحقيق قوة عربية فاعلة على الصعيد العالمي، أي في ظل «النظام العالمي» قديماً كان أم جديداً سيأتي.

في أي حال، لا غنى عن كتاب «سلام عابر» في هذه المرحلة السياسية الراهنة لأنه يفتح النقاش حول القضية العربية من كل جوانبها، ويحفّز العقل العربي إلى البحث في مشروع النهضة من موقع المسؤولية الصادقة، وليس من موقع الترف الفكري أو السجال العابر...□

خلع الأبواب المغلقة

صقر أبو فخر

شرائط ملونة من حياتي

سيرة ذاتية

ليلى عسيران

رياض الريس للكتب والنشر - لندن/ بيروت ١٩٩٤

■ الأدب العربي، في بعض وجوهه، أدب بوح فقط لا أدب اعتراف. فالكتمان تنزيله والإفضاء تأويله. إنه أدب يبوح لكنه لا يفصح، يرمز ولا يوضح، يشير ولا يدل، يومض ولا يكشف، يكتظ ولا يتخفف. والأدب العربي المعاصر لم يعرف كاتباً واحداً تجرأ على تعرية نفسه تماماً في اعترافاته، مثلما لم يتعرف بكاتبة واحدة اقتربت من تعرية نفسها، أو تمكنت من ان تقتحم، بشجاعة، هذه المفازات المحرمة. فكأن الكتّاب العرب، ذكوراً وإناثاً، عندما يندفعون إلى صوغ تجاربهم المعاشة رواية أو قصة أو شعراً، يحيلون الراوي إلى ضمير الغائب، وكأن الكاتب، أو الكاتبة، مجرد مُراقب منفعل لا ذات فاعلة ومنفعلة في آن، وكأن ضمير الغائب قام مقام التحاريم الحاضرة دائماً وأبداً وصار المعادل النفسي لها، فلا ينفك يقمع الحس ويغلق معابر الحواس... وفي خضم هذا العَناء تجرأت كاتبة على عبور هذا البرزخ المضني.

يكاد كتاب الدكتور نقولا زيادة «أيامي» يتفرد بشجاعته على الذات وجرأته على المحرمات وسطوته على التزمت، حينما باح بتفصيلات حميمة، خصوصاً الجنسية منها، لم نعهدها في كتب المتأخرين أمثال طه حسين (الأيام) وميخائيل نعيمة (سبعون) ومحمد مهدي الجواهري (ذكرياتي) ولويس عوض (سنوات التكوين) وهشام شرابي (صور الماضي) وجبرا إبراهيم جبرا (البئر الأولى) وعزيز الحاج (ذاكرة النخيل) وغيرهم. ويوشك كتاب العماد مصطفى طلاس «أيام حياتي» أن ينافس «أيامي» في هذه المكرمة، وإن قصر عنه بعض الشيء، عندما أفاض في وصف تزاحم الفتيات عليه، وفي ذكر النساء اللواتي أوقدن في كيانه حرائق واشتعالات لاهبة.

ربما كان الكتّاب العرب أكثر جرأة على الخوض في هذا المضمار من الكاتبات العربيات لأسباب تبدو بدهية. وفي المرات القليلة التي تجرأت فيها إحدى الأديبات على نزع الأقفال عن بعض خباياها وإطلاق نتف من خفاياها، كانت في الوقت نفسه تتسلط على الوقائع بقوة الرقابة، فتلغي ما شاءت وتنتقي ما تشاء من تفصيلات حياتها اليومية المعاشة بكل بهائها وروعتها ومسارها. فهي، والحال هذه، تخون حياتها وقد تحولت إلى نص أدبي. ومثلما الترجمة تُعتبر «خيانة للنص»، فإن السيرة الذاتية، وهي ترجمة أيضاً، تصبح في جميع الحالات التي امتدت إليها يد التهذيب والتشذيب، خيانة للحياة نفسها وللذات في آن.

عندما كتبت كوليت الخوري «أيام معه» ضاعت الوقائع في خضم السرد الروائي، وبات من الصعب التكهن أي الحوادث هو المعاش وأيها المتخيل. والمؤكد أن هذا الأمر موضوع فني بحت، وهو ملك الكاتبة نفسها: لها عليه حق الاستعمال والتصرف، ولنا عليها حق النقد والتلميح. ولما نشرت فدوى طوقان رحلتيها على الملأ «رحلة جبلية رحلة صعبة» و«الرحلة الأصعب» أجبرتها الرهبة على التشبث بالسائد والوقوف عند كل ما هو بائد. فقد عجزت عن اقتحام المغاليق في حياتها التي ظلت تلتف على نفسها كعمامة تركية. وعلى الرغم من روعة رحلتيها فقد أدبرت فدوى طوقان عن رفع أستار الخوف من سيرتها، وأقبلت على رفع أسوار جديدة من الخيبة الأدبية والتاريخية.

تبدو كتابة السيرة للبعض سهلة جداً. وهؤلاء يعتقدون أن السرد الذاتي سهل كالكلام المرسل، فلا يحتاج سوى إلى ذاكرة وتواريخ وبعض محطات العمر. غير أن السيرة الذاتية ضرب من الفن صعب للغاية، فهو يجمع فن القص إلى لزوميات عرض الحقائق بصدقية وإمتاع، وذلك كله في إطار روائي تتدخل في صوغه عملية التخيل التي لا مفر منها. فكتابة السيرة الذاتية ـ بحسب البعض ـ كالمرأة تماماً، إما أن تكون جميلة وغير شريفة، أو أن تكون شريفة وغير جميلة. والمؤكد أن صوغ السيرة الذاتية في قالب أدبي هو نوع من الاحتيال الفني تتغلب فيه روعة الأسلوب على قوة الوقائع.

ولعل ليلى عسيران تمكنت في «شرائطها الملونة» من أن تجمع المنزلتين والحُسنيين معاً، فقدمت لنا محطات من حياتها اللاهبة وباقة من أزهار مسيرتها الحافلة في إطار من الجمال والصدق والشفافية في آن. لقد أبدعت ليلى عسيران في حياتها أكثر مما أبدعت في الأدب، وربما كان للجدية التي استولت على بعض منازل عمرها شأن في منعها من الإبداع في الأدب بقدر إبداعها في الحياة: «لم أكن رسامة ولا ممثلة ولا قصيدة ولا مغنية. كنت حالة وكنت جدية» (ص ١٥٠). لكن ليلى عسيران في هذه الشرائط الملونة جمعت إبداع العمر إلى إبداع الأدب فجاءت تعيد الاعتبار إلى الحب في زمن صار الجليد سيداً، وتعيد فتح نوافذ للحس، في عصر أغلقت فيه البضاعة والأشياء كل النوافذ.

قبسات متواترة من حياة مثيرة

ليست شرائط ليلى عسيران الملونة مجرد يوميات حافلة متوترة، بل قبسات متواترة من حياة مثيرة «لم أسردها كلها... لقد انتقيت منها ما أثر بي ورويته بذاكرة انطباعية مليئة بحنين وجداني» (ص ٩)؛ وليست «شرائط ملونة» مذكرات فحسب، بل بعض من ذكريات بنت مجنونة «تفعل ما يحلو لها ولا تفكر بالعيب» (ص ١٤٩)، ليست سيرة ذاتية، بل تكثيف رائع ورفيع للذات المتوترة وقد انفلتت من قوسها فراحت تنشد البوح الشاعري الحر، ليست قصة، بل لوحات تتوالى وألفاظ تتدفق وشلالات من العبارات تتسلل تحت مسامات الجلد بنعومة موجعة، إنها ليست رواية، بل نشيد.

وليست «شرائط ملونة» يوميات فقط أو مذكرات فقط أو سيرة أو قصة أو رواية فقط، إنها هذه العناصر كلها وقد تآلفت معاً في بناء بديع، إنها وجع لذيذ يستخرج من الذاكرة عصارة حب لأناس عبروا في حياتها، ورحيق خالص من الشوق إلى المطارح التي ما زال لها في الوجدان مكان؛ إنها أغنية طويلة من البوح، واستعادة محببة لطيش طفولي، إنها رحلة عجيبة من التذكر والسرد توقظ جميع حواسنا وتثير فيها حنيناً هادئاً وألماً لذيذاً وبعضاً من اشتياق مدفون، وتستفز ذاكرتنا الخاملة، فيجتاحها شوق مستحيل إلى عبث أرعن، وتستبيح خيالنا عندما تتذكر،





بشغف، الأغوار والسلط وتل الزعتر ودمشق وميشال عفلق وأبو عمار وغسان كنفاني وجورج عسل وعبد المحسن وبلال ونور، مثلما تتذكر سعيد فريحة وياسر هواري وأحمد بهاء الدين وصلاح جاهين وصلاح عبد الصبور ويوسف إدريس وإحسان عبد القدوس وغيرهم.

إنها لمفارقة أن يبدأ شريط الذاكرة بالموت، في حين تمتلىء سنوات العمر بالضجيج وصخب الحياة. لكنه الجدل بين حدّي التناقض يعلن حضوره الدائم. صحيح أن «شرائط ملونة» تنطوي على الألوان كلها. لكن سيد الألوان فيها كان الأسود يتبعه الكاكي: «عندما كبرت بدأت أرى الحياة تبدأ تنفسها من اللون الأسود» (ص ٢٤). ذلك لأن طفولتها دارت على محور وحيد هو غياب والدها. أما الكاكي فكان لون الشباب الباحث اللاهث المنتمي.

كلمتان تختصران طفولتها: الموت واليتم. «أمسى الموت هلعاً لا أفهمه. تحول الموت إلى وباء استشرى فيَّ، وكأنني مرضت بمشاعر غامضة. دخلني القلق باكراً من تلك المشاعر التي لا أفهمها» (ص ٢١). فالخوف من الموت جعل حياتها صاخبة تركض بجنون وراء الأشياء المدهشة وخلف إغراء اكتشاف العالم، وراحت تلتهم الحياة بشهوة عجيبة لكي تمتلك من جديد ما ضاع منها: «إن الموت هو الخوف الأول والهول الأول المرافق للحياة. أليس هذا سبب ولهي وانكبابي -وعطشي لأن ألتهم كل موقف من مواقف حياتي بنهم» (ص ١٨٠).

كان الموت انخلاعاً عن كل ما هو دافىء، وتيهاً في مساحات من الجليد. كان اضطراباً عصف بحياتها فحوّلها سعياً دائباً إلى المعرفة والدفء والسكينة. «فتحت أبواب سراديبي، هززت جدران العيب والممكن والمحدود والمرئي والمجهول. اكتشفت أني عطشانة إلى الاكتشاف، تواقة إلى المعرفة» (ص ١١٦)... «كنت ألتهم الكون بنهم. أنهل منه بشهية هائلة» (ص ١١٣).

عاشت التجربة في تضاد مع المجتمع. كانت مغامرتها الدائبة تحدي الممنوع والمستور والسائد. أي، باختصار، تحدي كل ما هو راكد: «أنا أحس بسوء التفاهم الدائم بيني وبين المجتمع. الأشرطة الملونة على شعر اليتيمة» (ص ٨٩). عاشت يتيمة ووحيدة في بيت لا رجل فيه «ثلاث نساء بلا رجل وبنت يتيمة» (ص ٣٧)، ورافقها شعور الوحدة حتى في شبابها. فكانت ابنة وحيدة تزوجت رجلاً وحيداً وأنجبت ابناً وحيداً «وحيدة، وحيدة أنا» (ص ٤٨)، وطوّح موت والدها بمشاعرها فألهبها أسئلة وتساؤلات، وحوّل حياتها جرياً وراء الأجوبة.

لم تكن ليلى عسيران وحيدة، إنما منفردة بذاتها ولذاتها، بل متفردة فاجأتها النهايات القصوى فلم تعرف جواباً حاسماً. لقد أضناها غياب الوالد ووشّح بالسواد طفولتها وصباها، ولكن عندما هدأ منها توثب القلب، وكسرت الأيام صخب الجسد ماتت والدتها، فلم تجزع «لا أعرف حتى اليوم سر السكينة التي هبطت عليّ عند وفاة أمي. لم أخف» (ص ١٨٠). كان موت والدها بداية الأسئلة، وربما جاء موت الأم ليكون بداية الأجوبة.

نشأت يتيمة ووحيدة. وفي مصر صارت يتيمة ووحيدة ومحرومة. تركتها والدتها في مدرسة داخلية، وعهدت بها إلى بعض الأقارب، فعاشت أياماً موحشة قاحلة، وأمضت سنوات في صقيع قاتل... منذ تفتحها انخلعت عن والدها وعن الطمأنينة التي يثيرها حضور الوالد. والآن تنخلع عن الأم ودفئها وسكينتها لتعيش نظاماً صارماً موحشاً ظنت أنْ لا نهاية لإيقاعه «الصباح فيه رهبة، والظهر فيه رهبة، والمساء فيه رهبة، والنوم له رهبة. كيف تغفو الواحدة منا؟ لم أبكِ من شدة الرهبة. شعرت أن سقف الدنيا قد سقط على صدري، واقتربت الجدران من جسدي وراحت تضغط وتضغط» (ص ٤٥). أجل الصباح فيه رهبة وحسرة. ولا يعرف هذا الشعور إلا مَنْ مرّ بتجربة السجن أو بما يشبهها. فعندما يوقظ الصبح البشرية من ضجعتها لتتنفس شمساً جديدة، تنصرف كل واحدة من طالبات مدرستها إلى شأنها. إلا هي فتنفرد في مكان قصي تراقب بحسرة تقافز الفتيات ومرحهن وفرحهن العفوي «تركض الطالبات لشراء الشوكولاتة. أنا لا أشتري. أحب الشوكولاتة. ولكنني لم أشترِ. ليس عندي دراهم» (ص ٤٥).

أي بؤس نثرته الأيام على مشاعر هذه الطفولة المعذبة؟

أي ألم عصف بوجدانها فخبأته ولم تبح؟

أي حسرة ظللت أيامها المكرورة؟

لقد عانت، فضلاً عن الوحدة واليتم والحرمان، إحساساً شديداً بالغربة والاختلاف، فتماهت مع رفيقاتها الحبشيات السُمر، وصارت «يشي» الحبشية صديقتها الأثيرة. ولعل في اللون الأسمر للحبشيات بعض الإيحاء والدلالة. فهو إلى كونه أحد الرموز العتيقة للاضطهاد البشري، قريب من اللون الأسود سيد أيامها وسيد ألوانها. «كنت أنا والطالبات الحبشيات الوحيدات

اللواتي لا يخرجن إلى ذويهن» (ص ٥٣).

كان غياب الرجل عن حياة هذه الطفلة الوحيدة، في منزلة الفاجعة؛ فحرمت كل الحبور والروعة، ونزل غيابه في روحها حرماناً فأقام واستقر. ثم صار الغياب حضوراً علامته اللون الأسود، وأصبح الحرمان والوحشة والوحدة رفاق الأيام. عاشت مفجوعة يتيمة وحيدة محرومة «في بيت لا رجل فيه، بل ثلاث نساء يلبسن الأسود» (ص ٢٢). وعندما انتقلت إلى المدرسة الداخلية وجدت أن «ليس في المدرسة كلها إلا رجل واحد وهو البواب» (ص ٥١).

وربما كان لون البواب أسود أيضاً على عادة أهل مصر الذين يستخدمون لهذه المهنة رجالاً من السودان أو من بلاد النوبة.

تقف ليلى عسيران كالآلهة الإغريقية «أورور» وتهتف: «أتفرج على الخيول، وفي أعماقي توق جارف أن أركض نحو الحصان، وأقفز على ظهره ويجري ويجري ويجري بلا توقف، وإلى ما لا نهاية» (ص ٧٧). كان الحصان مطية «أورور» في الأسطورة اليونانية، ومطية الفرسان عند الشعوب المحاربة، وهو رمز الفحولة في معظم الأساطير. غير أن ليلى عسيران هنا، على نقيض «أورور» لم تتقدم إلى امتطاء الحصان بالفعل، بل بالقوة. إنها تتحفز وتتوثب، لكنها تنثني إلى حلمها وتوقها. وبين الفعل والقوة، بين الإقدام والانعطاف، بين «أورور» وليلى عسيران يكمن سر الغياب. إن غياب الرجل، سواء أكان الوالد أم الحبيب، هو غياب للقوة الحانية (الوالد) وللفحولة الحامية (الحبيب). وفي هذا الهول والعياء تتحول بعض العلاقات الإنسانية إلى حالات موغلة في الشفافية والنورانية، لكن شوائب الكثيف تمنعها من رؤية اللطيف، فلا ترى في تلك الحالات والتحولات إلا الإثم والريبة: «إن الطالبات بتن يتغامزن كلما مرت يشي الحبشية وبرفقتها ليلى. فهن يعتقدن أن يشي وليلى متحابتان مثل الطالبات الكبيرات اللواتي يفتخرن بعدد الفتيات اللواتي يحببنهن، وهن بدورهن يحببن إحدى المدرسات الأميركيات» (ص ٥٥).

لم تعرف هذه الفتاة «الإثم» وأسراره. لكنها اكتشفته عندما شاهدت زوجة خالها في وضع مريب مع شقيق زوجها الذي لم يتزوج طيلة حياته.. رأت يده تداعب ركبتها البيضاء، فهربت قبل أن يشاهداها (ص ٦٨). إن رؤية «الإثم»، كمن يحلم به، كمن يفعله، فالخيال، هنا، يقوم مقام الفعل، يحرض كوامن النفس، وربما أورثها إحساساً بالذنب وشعوراً بعدم الجدوى.

لم تعرف هذه الفتاة «الجنس» أيضاً، لكنها اكتشفته بالحواس عندما راح صديق والدها المتوفى يأخذها مرة في الأسبوع إلى نزهة بالسيارة «جلستُ كالعادة على حجره، ثم أحسستُ بحركة غير عادية أبداً تحدث تحتي تماماً! صرخت كمن لسعتها أفعى، تولاني شعور مريب، وفي الوقت نفسه خجول» (ص ٣٠). لكن هذه الفتاة وقد استيقظت أنوثتها، عرفت الحب وهي في السادسة عشرة. كان شاباً أشقر وكان الحب الأول الذي لم يستمر طويلاً، فتوقف عند عتبة الجسد ولم يتجاوزه إلى مهجع الروح: «كلما تكشفت علاقتنا عن آفاق ليس بوسعنا أن نطالها، أمسى اللقاء بحد ذاته سجناً لا نستطيع أن نستريح فيه» (ص ٩٤).

لقد أطلق هذا الحب فيها قوة كامنة، ومهدت هذه التجربة الدرب أمامها لتنطلق في اندفاع متحرر في مدينة صاخبة لاهبة كالقاهرة «تحولت من فتاة تطل بخفر وخجل على أبواب المراهقة إلى واحدة تريد أن تفترس الحياة رغم أنف الظروف، وتندفع نحوها بجنون» (ص ٦٩).

«دخل الخوف حياتي من حيث لا أدري. كالوباء هجم عليّ وعشش في داخل وعيي» (ص ١٨). استوطن الخوف فيها، لكنها واجهته بروح وثابة وطموح متحفز وقلق لا ينفك يعذبها ويحرضها على البحث الدائم عمن يوقف وجيف القلب، ويهدىء ارتجاف الأعطاف، ويغمرها بهدوء ناعم أليف، ويربط لها شرائطها الملونة. فكان أمين الحافظ أول رجل تعيش معه (ص ١٦٤)، أيقظ فيها ذكريات عتيقة وحاجتها إلى رجل تحتمي به ويحميها عصف السنين. «كنت أتوقع من أمين أن يربط لي الشرائط الملونة» (ص ١٦٥).

وجع لذيذ يرشح عصارة حب

إن القصة التي جمعت ليلى وأمين أشبه بفيلم عربي ناعم، شاهدنا مثله الكثير على شاشة السينما المصرية. القصة عادية، والخاتمة سعيدة. إنه فيلم عربي بامتياز. (شاب وفتاة يتعارفان في مناسبة ما... في البداية يتنافران.. ورويداً رويداً يتآلفان... ولظروف عائلية يخطب الشاب فتاة أخرى غير حبيبته... تصاب الفتاة بصدمة وتنتهي العلاقة الغرامية.. ولظروف أخرى تنفك الخطوبة، فيعود الشاب إلى الفتاة طالباً وصل ما انقطع... تتردد الفتاة قليلاً، لكنها لا تلبث أن تعود إليه فيتزوجان). غير أن ليلى عسيران حوّلت هذه القصة نصاً أدبياً جميلاً، وصاغتها ببراعة مدهشة وشاعرية أخاذة، فيها الكثير من الصدق والشفافية والجرأة، والقليل من «الاحتيال الفني».

لقد ربط لها زوجها شرائطها الملونة أخيراً. لكنه لم يقيد فيها روحها الوثابة. «أفسح لي أمين التمتع بحرية نفسية. لم يمانع ولم يحتج على أي شيء فعلته. أو على أية علاقة أقمتها بمنأى عنه. امتشقت حريتي، وكانت حرية نادرة في شرقنا العربي. وكنت أعود إليه أحياناً جذلى. أحياناً محطمة. وكان يختار ما أضعه بين يديه ما راق له»

أول حرف يتعلمه الطفل هو الميم، فهو أسهل الحروف وأبسطها، ولا يتطلب جهداً سوى إطباق الشفتين مثله مثل الألف لا يتطلب سوى فتحها. وأول ما يتقنه الطفل إطباق الشفتين عند الرضاعة. ويستمد الطفل أول إحساس بالأمان بواسطة شفتيه عندما يهجع إلى صدر أمه فيرضع. لهذا تطورت الشفتان إلى مركز للإحساس الطاغي، فهما لدى الطفل سبيله إلى الامتلاء والأمان، ولدى البالغ أول مفاتيح الرغبة والشبق، ولدى الكبار طريقة للتعبير عن الود والحنان. واستطراداً، كانت كلمة ماما MAMA أولى الكلمات التي ينطقها الرضيع في عملية صوتية يتوالى فيها إطباق الشفتين وفتحهما. ولعل جميع الكلمات الفطرية الأولى التي تحتوي حرف ميم هي مشتقة من هذه العملية الصوتية العفوية مثل: أم، يم، مطر... إلخ. ويعتقد بعض اللسانيين أن Mother الانكليزية تعود في أصولها إلى «مطر» العربية. وأن لفظة Mer الفرنسية مثلها مثل «يم» و«مطر» تشير كلها إلى معنى الخصب والعطاء والفيض والامتلاء.

أما في «شرائط ملونة» فيكاد حرف الميم أن يكون أمير الحروف، بل الحرف الأمير الذي جمع في بلاطه معظم الأسماء والأماكن التي عَبرت في حياة ليلى عسيران أو لمعت في سمائها، أو كان لها شأن في المصائر التي انتهت إليها سنوات عمرها، فأصدقاؤها هم: منى وسميرة وميمي ومعروف ورامي وأمين وأبو عمار وميشال عفلق ومحمد نوح وعبد الوهاب مرسي وأحمد بهاء الدين وكمال خليفة. وفضلاً عن أمها وابنها رمزي تعلقت بماركس وموزار وبراهمز، وشُغفت بمصر ودمشق وبرمانا ومطعم فيصل والأنكل سام.



أمصاد

إنها، بالتأكيد، مصادفة جمعت هذا الحشد من الميمات. لكنها مصادفة قد تشير إلينا، من باب التوهم، إلى أن الموت أيضاً يحتوي حرف الميم!

لم تعرف ليلى عسيران إلا اللون الأسود الذي رافق طفولتها ومراهقتها. حتى اللون الأبيض عرفته رمزاً للموت، فأسرّة النوم في مدرستها «قبور مشيدة تحت ناموسيات بيضاء» (ص ٤٥).

كان الأسود غياباً. والأبيض موتاً. وبين الأسود والأبيض تخطفت روح هذه الفتاة أيدٍ كثيرة، وطوحتها في قارات من الجليد والصمت. فمتى تخلصت هذه المرأة من سطوة الألوان الأصلية؟ إخال أن اللون الكاكي كان خلاص روحها في فترة من الفترات. وكان تجربتها المثيرة في الأغوار، فرافقت الفدائيين في قواعدهم، وعاشت تفصيلات أيامهم وانبهرت بصخبهم وحزنهم وفرحهم وعشقهم، ورأت الوعد يومض من جنونهم، فانفعلت بهذه التجربة الجديدة وتفاعلت معها وانتمت إليها وكتبت فيها وأبدعت روايتين من أجمل رواياتها: «عصافير الفجر» و«خط الأفعى».

إحباطها الأول كان سنة ١٩٤٨ (ص ٩). وكان الأمل يعقب الخيبة. وكانت الخيبة تخلق الرجاء والحسرة في آن. غير أن خيباتها تكررت، وصارت الحسرة تعقب الحسرة. فقد ترك البعث والناصرية والثورة الفلسطينية حتى حروب الطوائف في لبنان في روحها طعنات ونصالاً وحسرات وجمرات. وعندما انتبهت وجدت ذاتها كالقابض على الريح بعدما كانت كالقابض على الجمر. لم «تكمش» سر الحياة في قبضتها، بل انساقت كالشلال العنيف إلى البحث عن معانٍ أخرى لحياتها. كانت تلتهم الكون بنهم، وصارت اليوم كمن تلتهمه الذكريات. إنه الخواء والإحساس بعدم الجدوى والفشل. «أنا اليوم أعيش حياة المندحر الخاسر. حياة الذين لم ينتصروا بصدقهم» (ص ٢٥٥). لقد عاشت حياتها تحس بالألم حتى وهي في ذروة الفرح (ص ٥٩)، لكن «في آخر الليل عندما آوي إلى فراشي يهبط الاكتئاب عليّ وأحس بغصة تغمر صدري وأعض على شفتي وأتوجع...» (ص ١٥٧). □

امرأة ترتدي رجلاً

نديم جرجورة

أهل الهوى
رواية
هدى بركات
دار النهار للنشر - بيروت ١٩٩٤

■ لا تقدّم الروائية اللبنانية، المقيمة في باريس، هدى بركات، رواية عادية في «أهل الهوى»، بقدر ما تخترق أسلوب السرد العادي، إلى حدود البحث في ذات الراوي، وفي ذات المرويّ عنها، كما في تفاصيل العلاقات والانفعالات. إنها ذات منقلبة على نفسها، قلقة، منفعلة بجنون الحب، وربما أيضاً بجنون التعب. ذات جميلة أيضاً، لأنها لا تخشى شيئاً. تقول مشاعر وأحاسيس، كما تقول ارتباكات وضياع، بجرأة، بعنف، بصخب أحياناً، ولكن بحب أيضاً. في «أهل الهوى»، نقرأ الحب بكل صوره ومعانيه، بكل جمالياته ومآسيه. ونقرأ امرأة تكشف أسرار روحها وخفايا باطنها، تنفضح على مشهد النص ولا تخشى الوقوع في متاهة الحب. لكنها امرأة قوية هي أيضاً، تعرف كيف تدير شبكة النص في تجليات الذات فيه، وكيف تروي، وكيف ترسم الأشياء والتفاصيل. امرأة تتجسّد في الرواية رجلاً يروي ذاته - ذاتها، يروي علاقته معها - علاقتها معه، ويروي بعض الحرب. مع هدى بركات، تختفي الأسماء، بل يختفي اسما البطل والبطلة، فهما ربما لا يكونان انعكاساً لشخصين حقيقيين فقط - الأسماء لا تعني شيئاً - الفعل والممارسة والانفعال، هي الأهم.

من يقرأ رواية هدى بركات الثانية، يجد فيها إنساناً محطّماً، أدخلته الكاتبة في متاهات الحب والمرض والجنون والقلق، وجسد إنسان ينكسر تحت ثقل المرارة والحزن، ويقف على بعد خطوات قليلة جداً من الجنون الكلّي، وروح إنسان تشوّهت بفعل الحب الذي يصل إلى حائط مسدود، وبفعل الحرب التي خرّبت الكثير. يجد القارىء أيضاً صورة امرأة يروي رجل حكايتها. بالمرأة هذه، يكتمل المشهد الروائي. فالرواية، بين الرجل والمرأة، هي حكاية الحب المستحيل والانفصال المستحيل، حكاية التحول القاسي من الحب إلى الضياع، أي إلى القلق، أي إلى ما يشبه الجنون.

إلى ذلك، تتجاوز هدى بركات، في «أهل الهوى»، واقع الحرب اللبنانية، كما روته في «حجر الضحك»، روايتها الأولى. لكنها تنقل واقع (أو وقائع) حرب أخرى، قد يكون أعنف وأقسى، هي حرب الذات في صراعها مع الشغف ومصيره مع الانفعالات ومأزق العلاقة مع الآخر. ثم إن التجاوز هذا لا يعني أبداً التفلّت من إسار الحرب، فهدى بركات تقول إن «الحرب ربّتنا وعلّمتنا كمّ حقيقية. أو لنقل أنها نقلت إلينا معرفة لم نكن لندركها لو لم تكن الحرب. حرب البلاد دلّتني على الحروب الأخرى التي لم تكن في الأساس من طبيعتها، على طبيعة البشر في لحظات قصوى. هكذا ربما تولّدت هذه الكتابة» التي يصفها المحاور بالداخلية وشدّة الكثافة. إذاً، فإن هدى بركات أسيرة من «أهل الهوى». تبدو خاضعة لفعل الأسر داخل جدران الحرب أولاً، وإن كانت الحرب بعيدة عن المباشرة في احتلال مشهد السياق الكتابي. وثانياً، داخل أسوار الحب.

لا تنجح المرأة في اكتشاف المعنى الحقيقي لفعل الحب. لكنها إزاء ذلك تفشل أيضاً في معرفة نقيضه. تريد المرأة أن «تقطع» العلاقة مع الرجل - الراوي، وتبدو في محطات كثيرة أنها لا ترغب في ذلك. الشيء ونقيضه،



الحب وتريد الهجران. والحب وتريد البقاء. امرأة، عبر لسان رجل، تقول كل شيء، وتحاول أن تمارس كل شيء. تلوم الرجل الذي تحب، وتحمّله المسؤولية كاملة في انهيار العلاقة. لكنها تعجز عن حجب حضور مسؤوليتها هي أيضاً. والرجل شاهد على كل ذلك: هو أيضاً يتناقض في مواقفه (هل الكاتبة قصدت تصويره هكذا؟).

في هذا المقطع، الطويل بعض الشيء، من «أهل الهوى»، تتضح الصورة: «كنت أعرف جيداً أنها تكذب. لعلّ هذا هو السبب الحقيقي. كل لحظات الوداع كاذبة كهذه، إذ هي في أحد احتمالين: إما أنها لا تحبني. لم تحبني، أو إنها هكذا، لسبب ما أو بدون سبب، كفّت عن حبي. وأذ ذاك تتركب لحظة الفراق، أو الوداع، على عنصرين، شخصين: واحد يريد أن يتخلّص من الآخر، مفترضاً بالطبع أن هذا الآخر سميك الإحساس لدرجة أنه لم يشعر بأن الأول كفّ عن حبّه، وينبغي إذن إفهامه وذلك بصريح العبارة، وبما أني أنا الآخر الذي يفترض التخلص منه فإني أقوم بدوري بأقل ضجيج ممكن، ولأختصر الشكليات - أبدو مغرماً وحزيناً، بائساً ومستسلماً. . الاحتمال الثاني هو أنها تحبّني لكنها تحتاج إلى شعائر لحظة الوداع لكي تعطي أهمية أكبر لمشاعرها لتسترعي انتباهي إليها، لتقول لي بأني أحبّها كفاية. لتهدّدني بتركي. لتجعلني أستطيع الحزن الذي سأكابده لا محالة إن هي تركتني» (ص ٥٠ - ٥١). تُرى: من الذي يتكلم هنا؟ المرأة الكاتبة على لسان الرجل - الراوي؟ أم الرجل فعلاً في واقعه في تجسّده داخل النص؟ ألا يرسم هذا المقطع حقيقة اللقاء المستحيل والفراق المستحيل بينهما؟

تقول هدى بركات: «في «أهل الهوى» أعتقد أني أقول إن أي حال تخرج فيها من وحدتك توقعك في العذاب. أي لقاء بين اثنين عذاب، فكيف بين جنسين. امرأة ورجل؟ ثم امرأة ورجل ولا مكان يفرد لهما لأنهما من خارج الجماعات. أي الفرد العاري من وحشة مزدوجة. أي اتصال لا يقع في الفساد والتفتت حينذاك؟ أي شكل من أشكال التواصل يستطيع أن يقاوم؟ أسئلتي في «أهل الهوى» ليست مطروحة على الحرب، بل على ما كشفته لي، وهو على الأرجح من غير طبيعة ميكانيكا الحرب نفسها».

إذاً، تنطلق رواية «أهل الهوى» من هاجسي الحرب والحب. غير أن الحب، بصوره المتعددة وحدوده القصوى، بجنونه وهيامه وتعابيره المتنوعة، هو الطاغي، ربما لأنه الأعنف والأقوى. وربما لأنه هكذا، يتخذ صفة الحرب. الحب يبقى الأساس: إنه يؤسس للكتابة، أكانت الكتابة منبعثة من دلالات الحب الإيجابية، أم من نتائجه السلبية، أي من انقلاباته المتكررة طوال الرواية، ومن كل ما تحدثه هذه الانقلابات في النفس والذات والجسد.

حب مستحيل وانفصال أكثر استحالة

لا تتوانى هدى بركات عن إدخال الراوي إلى مستشفى الأمراض العقلية. منذ البداية، منذ فعل القتل الذي يمارسه الراوي في أول سطر، سعت الكاتبة إلى رواية الحكاية كلها من داخل المستشفى. ومن داخل المستشفى بروائح المرض والجنون والقلق العابقة في الممرات والزوايا والشراشف البيضاء، ينطلق لسان الراوي ليخبرنا كل شيء يعرفه، عن ذاته، عن المرأة التي «حين صارت (. . .) بيتي وأهلي، عرفت أني فقدت بيتي وفقدت أهلي لأنها لن تكون أيّاً منهم» (ص ١٢١). قبل الجنون، أو حالة الجنون، أو مكان الجنون، ارتكب الراوي فعل القتل، وهو أساسي بحسب منطق الراوي: «من لم يقتل لا يعرف» (ص ٨). ومن لا يقتل لا يدخل العالم: «في هذه الساعة دخلت العالم» (ص ٨)، عالم الجنون أو عالم الحكايات أو عالم تداعيات الأمس والحاضر واكتشاف كل الخبريات التي تكمل «أهل الهوى». القتل يولد المعرفة، وفعل القتل يستجيب للمشاركة في العالم. هنا تكمن مشكلة الراوي، وعلى هذه المشكلة تنبني الرواية.

في المستشفى، يدرك الراوي أن مسؤولاته «لا يرون منا، خاصة في ليالي القصف، سوى أن نتكدّس هادئين كالأموات لينصرفن إلى خوفهن، ولكي ينسين غضب الرب المتمثّل فينا، في مسخنا إلى كائنات تشبه القصاص الماثل أمام المؤمنين عبرة» (ص ٢٢). وفي الحرب، تنقشع غمامة الغياب في يوميات الحياة. لأن الحرب تفتح النفوس فيحاول الناس استعادة ذكرياتهم. الراوي يقول والمرأة تماشي كلامه. والحب كل الحب لثنائي فشل في استكمال عشقه.

لا أعرف لماذا أحببت «أهل الهوى»، أكثر من «حجر الضحك». التعاطف مع النص الثاني لا يلغي أهمية الأول. ربما لأن الثاني يشرّح نفسية إنسان يشبه كثيرين. وربما لأن نص العشق، وإن عولج بعنف وصخب هما عنف الذات العاشقة وصخب عشقها، يظل حكاية تمسّنا جميعاً. مع هدى بركات، كانت الرحلة في النفس البشرية صعبة وقاسية. ومعها، مررنا في الزواريب الضيقة والساحات الواسعة، مررنا في صدق الحكاية وعذوبتها.

إنه الهوى، أي رواية الشغف. بل الشبق أحياناً، أي رواية العشق الفعلي، من يقرأ رواية هدى بركات، يكتشف شبكة متناسقة من العشق. رجل يعشق امرأة، وامرأة تعشق رجلاً، يرويان لنا تفاصيل هذا العشق، كاللذة في اللقاء معها. □









مواجهة مريرة

ابراهيم صمؤيل

اشكالية الموت في أدب جورج سالم

دراسة

غسان السيد

دار معهد النشر والتوزيع - دمشق ١٩٩٢

■ تحظى دراسة د. غسان السيد بأهمية بالغة لأكثر من سبب: فهي أولاً تسعى، من حيث مبدأ الجهد المبذول فيها، إلى بثّ الحياة والحركة في الواقع النقدي للمشهد الثقافي في سورية. هذا الواقع المصاب بالإغاء والشلل المدهشين لا في ما يخص النقاد والدارسين الأدبيين فحسب، بل في ما يشمل الحياة الثقافية برمتها بما هي إبداع واجتهاد وخلاف وتفاعل وجدل، الأمر الذي بات يدعو فعلاً إلى بحث حقيقي جاد ومستفيض في هذه الظاهرة المرضية وإمكانات تجاوزها إن كانت متاحة راهنا!!

وهي، ثانياً، تنجز تلك الالتفاتة النقدية الطيبة، والاهتمام النبيل بأدب كاتب أعطى - رغم حياته القصيرة نسبياً - فأسّس في عطائه، وكان - كما يقول الدارس بحق - رائد القصة الفلسفية في سورية من دون منازع.

وإذا كان من المحتمل أن جورج سالم لم يُظلم - نقدياً - في حياته كما ظُلمت القاصة الفلسطينية سميرة عزام مثلاً... فمن المؤكد أن أدبه لم ينل من الدراسة ما يستحق، ولا من الاهتمام ما يجدر به بالنظر إلى أعمال هذا القاص المتميّزة بعمق رؤيتها الفلسفية للحياة ومـآلاتها وللبشر وعلاقاتهم من جهة، ومستوى صياغتها الفنية وبنائها المعماري وكثافتها وقدرتها على الايحاء والثبات في ذهن القارىء وأحاسيسه من جهة أخرى(*).

وهي، ثالثاً، تحقق المستوى النقدي الرفيع المرجو، وذلك عبر تخصيص الدراسة برمتها لمسألة واحدة شكّلت في أدب جورج سالم - وحياته أيضاً - الهاجس الأكبر وهي: إشكالية الموت. هذا التخصيص الذي يتيح للقارئ فرصة أرحب للغوص في أعماق النتاج الإبداعي للأديب، عالمه، رموزه، وأدواته الفنية.. وذلك على عكس النزعة الدارجة اليوم التي تبتسر الأديب ونتاجاته في مقالة صحافية واحدة!!

بعد تقديم قصير، يمهّد د. غسان لدراسته بمراجعة لتاريخ الموت في الفكر الانساني وإشكاليته التي واجهت شعوب منطقة الرافدين قديماً، وعبرت عنها أسطورة «دموزي/ تموز وأدونانا/ عشتار»، وكذلك ملحمة جلجامش البابلية: «الآلهة وحدهم هم الذين يعيشون إلى الأبد مع شمش، أما أبناء البشر فأيامهم معدودات، وكل ما عملوا هراء وعبث».

هذا العجز الانساني عن معرفة ظاهرة الموت، ومجابهتها أو التحكم في زمنها كان لا بدّ أن يدفع البشر، عبر تاريخهم الطويل، إلى التساؤل القلق والحائر عما إذا كان بإمكانهم تجنّب الموت أو الخلاص من هيمنته. لقد أطلق جلجامش صيحته: «أيكون في وسعي ألا أرى الموت الذي أخشاه وأرهبه؟»، فتردّد صداها بأشكال وتعابير مختلفة لدى عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين والأدباء وما زال يتردد حتى يومنا هذا.

ويعتبر المؤلف أن هناك نظريتين تتنازعان الفكر الإنساني: الأولى أن الموت هو بداية حياة جديدة وبوابة تفتح على المطلق (كما هو الحال لدى الديانتين المسيحية والاسلامية)، والثانية أن الموت هو نهاية كل شيء، أي هو ارتداد بالفرد إلى العدم (كالفلسفات الوجودية التي مثّل تياراتها كيركغارد/ وهيدغر/ وغاسبر/ وغابرييل مارسيل/ وسارتر/ والبير كامو) والتي أثّرت في أدب كثير من الكتاب في العالم وفي سورية أيضاً كأدب جورج سالم.

يخصص الدارس، بعد هذا التمهيد، الفصل الأول من كتابه للتعرّف بفكرة الموت عند جورج سالم» فيقول بأن أعماله الإبداعية قد سارت في خطين متوازيين، خط ينفتح على الثقافة الأوروبية وبخاصة الفرنسية التي كان يجيدها لغة وثقافة، وخط يلتحم بالتراث القومي الذي تشربه منذ شبابه. وإن إشكالية الموت قد سيطرت على نظرته إلى العالم سيطرة تامة، فلم تخفف التفسيرات الفلسفية من لظى تساؤلاته ولا أشبعت الديانات توقه إلى معرفة سرّ الموت، بحيث لجأ إلى الكتابة لمواجهة الشعور المرير بالموت، وهو ما عبّر عنه سالم في حوار معه إذ يقول: «الغاية من الكتابة عندي، من حيث العلة الأولى وبشكل عام، هي مجابهة الشعور بالموت على الصعيد الفردي والصعيد الاجتماعي والتغلب عليه، وتعليق لهذا الشعور الذي يحاصرني أبداً».

وبالعودة إلى القصص فاننا قلّما نصادف شخصية لا تنتهي بالموت، لكأنما يريد سالم أن يقول بأن الحياة جزء من الموت، كما هو الموت جزء من الحياة.

ويعارض د. غسان آراء بعض المنظّرين الأيديولوجيين الذين رأوا في أدب جورج سالم جوا تشاؤمياً تفوح منه رائحة الموت متشرب بدينية عميقة... فيرى أن فلسفته دعوة مفتوحة إلى مواجهة الموت، وانه كان محباً للحياة ولعل حبّه هذا هو السبب لاصطدام وعيه بالموت، ولبحثه الدؤوب عن الوسائل الممكنة لمجابهته.

أما «قلق الموت» فيتقصاه الدارس من خلال شخصيات جورج سالم القصصية التي تشكّل ضرورة لفهم موقف صانعها من ظاهرة الموت مستنتجاً ما يلي:

- لا تنظر الشخصيات إلى الموت باستخفاف، حتى وإن كان حدثاً خارجياً، إنما كجزء من الحياة، ومن ثم في وسعهم تقبّله بقدر أكبر من السهولة (بطل رواية في المنفى).

- بطل سالم محبط من الحياة ولكن خوفه من التوقف عن التمتع بها كان أكبر من إحباطه، ولذلك يشكو من أن تلك المتعة التي وهبت لنا قصيرة، ففي لمحة تكون حاضرة ثم ربما لا تعود بعدها أبداً.

- إن الإجابة عن التساؤل عما إذا كان في نطاق القدرات النفسية للانسان فهم الموت ومجابهته.. يفسّر لنا السلوك الانساني إزاء موت الآخرين وموت المرء نفسه، لأن الانسان لا يمكن أن يعيش موت الآخرين في مشاعره وأحاسيسه وانفعالاته مهما كانت

■■

(*) ولد القاص في حلب العام ١٩٣٣، ورحل في العام ١٩٧٦. صدر له خمس مجموعات قصصية: فقراء الناس، الرحيل، حوار الصم، حكايات الظمأ القديم، عزف منفرد على الكمان. ورواية بعنوان «في المنفى»، وأخرى بعنوان «سفر التصدعات» أعلن عنها في عام رحيله ولم تظهر.

■■

درجة القرابة التي تربطه بهم، ولكنه يستطيع أن يعيش مـوتـه المحتمـل بكـل مشـاعـره وأحاسيسه مهما بدا هـذا الأمر بعيـداً، وهذا حال غالبية أبطال جورج سالم.

- أخيـراً، فـان تصـويـر سـالم لمشاعـر شخصياته في قبورهم يدفعنا إلى الشعور بـألم حاد إزاء فكرة الموت وبرغبـة جامحـة في إعادة الحياة لكل من مـاتوا، لأن الانسـان لا يمكن أن يقبـل لنفسـه أو لمن يحبّهم هـذه النهايـة المأساوية التي لا عودة منها.

ومن هنا فإن الحب هو الخيط الرفيع الذي يـربط بين الحياة والموت، وتلك هي المقـولة الأعمق في قصص ونتاجات جورج سالم.

ويتـوقف د. السيد قليـلاً عنـد استخـدام سالم للمفردة والجملة في قصصه فيرى أنـه قد تعامل معها وفقاً لما عبّر عنه ميخائيـل بختين بقوله: «كل كلمة تفوح منها رائحة السياقات التي عاشت فيها هذه الكلمة حياتها المتوترة اجتماعياً، كـل الكلمات والأشكال مـأهـولـة بالمقاصد»، بحيث نلمس بجلاء انتقـاء سالم لمفرداته وتـوظيفها للتعبير عن رؤيته، عـلاوة على المقابلات التي يجريها الكاتب بـين الماضي والحـاضر، السكون والحـركة، أو تـراه يكرر كلمـة «الصمت» في إحـدى قصصـه خمس عشرة مرة لوصف الموت والتعبير عن وقعه في داخله.

ولا منـاص للزمن، لدى كـاتب هـاجسـه المـوت، من أن يحتـل دوراً في إبـداع ذلـك الكاتب، لأن الزمن نقطة الفصل المطلق بين عـالمنا المؤقت والحياة الخـالـدة، ومن هـذه النقطة كان ينطلق سالم ليعطي لكل شخصية زمنهـا الخـاص، المفصـول عن الـزمن الاجتماعي المحيط بها، بـل إن الـزمن - كما يقول الدارس - زمن فارغ لا يترك أي أثر في أي شيء ولا أي علامات عـلى جريـانه، إنـه زمن خـارج الزمن، وعـالم خارج العـالم كـما يبـدو ذلك في روايتـه «في المنفى»، ممـا يؤكـد القول بأن إحسـاس سالم بـالزمن كـإحساسـه بـالموت، كـلاهما يشكّـلان السبب الـرئيسي لمأساة الانسان على الأرض.

في الفصـل الثـاني والأخـير يعقـد مؤلف الدراسة مقـارنة بين جورج سـالم وغابـريـيل مـارسيـل وألبـير كـامـو، فـيرى أن سـالم ومارسيل ركّزا على مشكلات الموت لا خـوفاً منه بل بحثـاً عن حقيقة الـوجود الانسـاني، وأنهما كـانا مؤمنين بـالسيـد المسيـح، اعتـبرا الحب واسطة الانسـان للسمو فـوق واقعـه والخـلاص من قلقـه ويـأسـه، الحب كقيمـة مـطلقة يتجـاوز من خـلالهـا الانسـان حـدود الزمان والمكان ليكتشف حقيقة الوجود.

وأما فيما يتعلق بـالمقارنـة مع أدب كـامو، فـيرى الـدارس أن التفسـير الـديني لم يحقق إقنـاعاً كـاملاً لـروح سالم المتعـطشة دائـماً إلى المعـرفة، ولـذا فقـد كـان يتقـارب في رؤيتـه وهـواجسه وتسـاؤلاته مـع كامـو بحيث يمكن التأكيد أن الكاتبين (كامو وسالم) أرادا معرفـة المصـير النهـائي للفـرد ليحـدّدا مكـانهما في الحيـاة، فلم يصلا إلى نتيجـة ملموسـة عـلى غرار غيرهما ممن تصدى للمشكلة نفسها.

الشطار والزعار

عز الدين دياب
كاتب من سورية

أوكار الهزيمة
سيرة حزبية
هاني الفكيكي
رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤

■ تتنـوع انطبـاعات القـارىء وهـو يقـرأ دراسة أو كتاباً سياسياً، وتلك حالة بدهية لا غرابة فيها ولا نشاز. وثمة مشاعر وأحاسيس تتشابك مفرزة خليطاً معرفياً يوصل بين هذه الانطباعات ويقوم بضبط رده عليها.

غير أن الانطبـاعات تتحـول إلى حـالـة فكـرية ونفسيـة في آن معـاً، عنـدمـا يكـون القـارىء طـرفـاً في الأحـداث التي يتنـاولهـا الكاتب، أو على معرفة صغيرة أو كبيرة به.. وتمسـه بهذا المقـدار أو ذاك طـريقـة الكـاتب وأسلوبه في تناول الوقائع وتقويم آثارها. ولا شك أن الحالة الفكرية ومصاحبـاتها النفسية التي تـأخـذ حيـزهـا داخـل الجهـاز النفسي للقارىء تفرض عليه موقفاً تتلاشى فيـه إلى حـد بعيد المسـافـات والحدود بـين العـوامـل الموضوعية والذاتية عندما يقرر ممـارسة النقـد والإدلاء بـالرأي تجـاه ما دبجـه الكـاتب ومـا رواه من أحـداث. هـذا يعنى بكـل بسـاطـة أيضـاً أن لكل من الـراوي والقارىء نصيبـه ومقـداره في التداخـل مـع الحـدث يؤدي إلى انضباطية منقوصة القـدر تجاه كتابة الـوقائع وقراءتها أيضاً.

من هـذه البدهيـات لا غـير نتعـامـل مـع كتاب هاني الفكيكي: «أوكار الهزيمة - تجربتي في حزب البعث العراقي». هذا العمل الذي نعتبره سيرة ذاتيـة لكاتب أراد من خـلالها أن يسلط الأضـواء عـلى بعض المشـاهـد، وهي كثيرة، التي تساعده على توصيف العـديد من الاعتبارات وفي مقدمتهـا مواقعـه القياديـة في حـزب البعث العـربي الاشـتراكي - التنـظيم العراقي. علاقته ودوره في التنظيم القـومي. تـطوره الفكـري. مـواقفـه واختيـاراتـه العقائدية. خلفيته الثقافية. أصوله الطائفية، وجـذوره العائليـة، والغرم الـذي دفعه - ثم الغنم الذي حصل عليه بحلوه ومره.

يفرض علينا عنوان الكتاب أن نجلو معنى كلمـة «وكر» من أجـل إزالة الالتبـاس الذي قـرره العنوان عنـدمـا قـرن الكـاتب الـوكـر بالهزيمة.

فقـد جـاء في لسـان العـرب لابن منـظور (الجزء - ٥١ صفحة ٤٩٠٦):

«وكـر» وَكرُ الـطائِرِ: عُشُّـهُ، ابن سيـده: الـوكرُ عُش الـطائِرِ، وإن لَمْ يَكُنْ فيـه، وفي التهـذيب: مَوْضِعُ الطّائِـرِ الذي يَبِيضُ فيـهِ ويُفـرِّخُ، وهوِ الخُرُوقُ فِي الحِيـطانِ والشَّجـرِ والجَمْعُ القليلُ أَوْكُرْ وأَوْكارٌ، قال:

إن فِراخاً كفِراخِ الأَوْكُرِ
تركتُهُم كبيرُهُمْ كالأَصْغَرِ

وقال: من دُونِه لِعتاقِ الطَّيرِ أَوْكَارُ والكَثيرُ وكُورٌ وَوُكر، وهيِ الوَكْرَةُ.

الأصمعي: الـوَكْرُ والـوَكْنُ جميعـاً المكـانُ الـذي يَدْخُـلُ فيـه الـطائِـرُ، وقَـدْ وَكَنَ يَكِن وَكْنـاً. قالَ أبـو يُوسُف: وسَمِعْتُ أبـا عَمْـرو يَقُـولُ: الوَكْـرُ العُشُّ حَيْثُما كـانَ فِي جَبَـلٍ أو شَجَرٍ. ووَكرَ الـطَّائرُ يَكِـرُ وكراً ووُكُـوراً: أتى الـوَكْرَ ودَخَـلَ وَكْـرَهُ. ووَكَـر الإنـاءَ والسِّقَـاء والقِرْبَةَ والمكيَالَ وَكْراً ووَكَّرَهُ تَوْكيراً، كِلاهُما: مَلأَهُ. ووَكَّر فلانٌ بَطْنَه وأَوْكَرَهُ: ملأَهُ. وتَوكَّرَ الصَّبيُّ: امتلأَ بَطْنُهُ، وتَوكَّرَ الطَّائـرُ: امتلأتْ حَوْصَلَتُهُ، وقال الأَحْمَرُ: وكَرْتُهُ وورَكْتُه وَرْكاً،



قالَ الأصْمَعِيُّ: شَرِبَ حتّى تَـوكَّـرَ وحتّى تَضَلَّعَ. والوَكْرَةُ والـوَكَرَةُ والـوَكِيرَةُ: الـطَّعامُ يَتَّخِذُهُ الرَّجُـلُ عِنْدَ فَـراغِهِ مِنْ بُنْيانِهِ فَيَـدعو إليْـه، وَقَدْ وَكَّـرَ لَهُمْ تَـوْكيـراً. الفَـرَّاءُ قـال: الوَكِيرَةُ تَعْمَلُها المَرْأةُ في الجهـازِ، قالَ: وربمـا سمِعْتُهُمْ يَقُـولُونَ التَّـوكِيرُ، والتَّـوْكِيرُ اتخاذُ الـوكـيرة، وهيِ طَعَـامُ البِنَـاءِ. والتَّـوْكِيرُ: الإطْعَامُ. والوَكْرُ والوَكَرَى: ضَرْبٌ مِنَ العَدْوِ وَقِيلَ: هُوَ العَدْو الذي كأنّه ينزو. أبو عُبَيْدٍ: هُـو يَعْدُو الـوَكرى أيِ يسـرِعُ، وأنْشَدَ غَيْـرُهُ لِحُمَيْدِ بنِ ثَورٍ:

إذا الجَمَلُ الرِّبْعيُّ عارَضَ أُمَّهُ
عَدَتْ وَكَرَى حتّى تَحِنُّ الفَرَاقِدُ

والوَكّارُ: العَدَّاءُ، ونَاقَةٌ وَكَرَى: سَرِيعةٌ، وقِيلَ: الوَكَـرَى مِنَ الإبلِ القَصِيـرَةُ اللّحيمَةُ الشَّدِيـدةُ الأَبـز، وقـد وكَـرَت فيهـا، وَوَكَـرَ الظَّبْيُ وَكْراً: وَثَبَ، وَوَكَرَتِ النَّاقةُ تَكِر وَكْـراً إذا عَـدَتِ الـوَكَـرى، وهـو عَـدْوٌ فيـه نـزْوٌ. وكَذَلك الفرس. وَقَوْلُهُ في الحديثِ: إنـه نَهى عن المُـواكَرَةِ، قـالَ: هيَ المُخَـابَـرةُ، وأَصْلُهُ الهَمْزُ مِنَ الأكْرَةِ، وهيَ الحُفْرَةُ.

ويُستدل مما جاء في لسان العرب أن كلمة الـوكـر ليست دلالـة عـلى حـالـة سلبيـة أو إيجابية. كما أن الفكر السيـاسي عندمـا اختار هـذه الكلمة ليصف بهـا حـالـة معينـة تخص شخصـاً أو مجموعـة من الأشخاص يقـومـون بعمـل سيـاسي أو فكـري يجعلهم عـرضـة للحبس والاعتقـال من قبل أجهـزة الدولـة، ويختبئـون في الوكـر بوصفـه مكانـاً لـلاحتـماء والاختباء المؤقت.

لكن هــاني الفكيكي وقــد اختــار تـلك الكلمة مطلعـاً لعنوان كتـابه سـالف الذكـر، فإنه قام بذلـك عن عمد ومن خـلال تصميم مسبق بقصـد أن يلصق الهزيمة بالـوكر، وأن يكون ذلك كله مقدمة لإدانة تجربة بكاملها، وبذلك التصميم الهادف يكون الفكيكي قـد وضع الأوكار في حالة تلبس.

والحق أن فعلتـه هـذه صنعـة سيـاسيـة اعتمدها في سرده وتنـاوله وتقـويمه الأحـداث ليخـرج نفسه منهـا عـلى طـريقـة معـاويـة في إخراج شعرتـه من العجين. وبتلك الصنعـة التي تشكـل فن القـول في تـأليف الكتـاب يكـون صاحبهـا قـد جعـل نفسـه شريكـاً في الهزيمة التي وضـع عينه عليهـا. لكنها شركـة

لماذا البحث عن الأصول الطائفية لرفاق الماضي؟!

النـظيف الطاهـر المحتج التي جعلتـه في نهاية المـطاف خـارج هـذه التجـربـة وضحيـة من ضحـايـاهـا. وعـلى هـذا الأسـاس استـطاع الكـاتب أن يحـول مـا كتبـه إلى مـذهـب من مذاهب القول وكل ما يعيبه لا بد من تجنبه. وكل ما يستحسنه لا بد من التهليل له. وكل موقف مخالف لقناعاتـه لا بد أن يحسب عـلى مسـاوىء تلك التجـربـة وعيـوبهـا. ومنهـا نستشف مهارته وقدرته على المناورة، ونـظرته البعيـدة في اختيار العنـوان عنـدمـا حصره في تجربته في البعث «العراقي»، وهو الـذي كان له حضوره القيادي القومي كـما يقص علينا، فهنـاك أطـراف لا تقبـل أن تشملهـا الإدانـة لتجـربة البعث وقـد نجح الفكيكي في تجنب تلك الأطـراف. وعلى هـذا الأسـاس يكـون الفكيكي قد قال بأحزاب للبعث. إلا أنه من ناحية أخرى يعرف أن الأطراف البعثية التي يعنيهـا الأمـر لا تـتـوقف كثيـراً عنـد هـذا الإشكـال، وتغض النظر عنـه في زمن كثرت فيه خرائط غض النـظر، وكثر السكـوت عن الذين يقذفون ذلك الماضي بالحجارة.

نظن أن قراءتنا السياسية لكتاب الفكيكي تجد مشروعيتها مباشرة ودون أي تـأويـل، محملة بـالهم السيـاسي الـذي يشكـل محرضـاً ومـبرراً لأصحـاب الاختـصـاص في علم السياسة لإثـارة ما يمكن أن نـطلق عليه بعـد قليـل سياسـة الأسئلة التي تشكـل مفـاتيحـه للدخول إلى عالم الكتاب، والإدلاء برأيه تجاه مادته وأحـداثه ووقـائعه السيـاسية عـلى وجه الخصوص.

ونـود بيقين العـارفين أن نبـدأ تلك المهمة بإجـراء مقـارنـة مستعجلة بـين نمـطين من الأوكـار من خلال شـاهد حي عـابـر. بعـد الانفصـال عام ١٩٦١ بـأسـابيـع قليلة كلف صاحب هذه الدراسة ـ حسبما أذكر، وهو في طريقه إلى دمشق ثم بيروت بحمل رسالة إلى الأستـاذ صـلاح البيـطار، وعنـد سؤالـه عن حمدي عبد المجيد الذي يحمـل له رسالة من مـدحت جمعة رافقـه الأخ راتب النشواتي إلى بيت يقـع في حي «عـين الكـرشى» المجـاور لسـاحة السبـع بحرات. وفيـه تعـرف بهـاني الفكيكي، ووجـد بـرفقتـه أعضـاء «فـرقـة السراب»: حمود الشوفي. محمد بصل. محمود نوفل ـ هذه التسمية أطلقناها بعـد الثامن من آذار عام ١٩٦٣ على هذا «الثالـوث المقدس»

كما كان يسميهم أحـد أبناء جيلنـا من أثريـاء السيـاسة الآن. وخـرجت من الوكـر «القبو» بانطباع نسيته مع الأيام والسنـوات الطويلة، وأنـا أقـرأ الكتـاب عـاد ذلـك الانـطبـاع إلى ذاكرتي لأن الأحداث التي يـرويها هـاني أدت إلى إخراجه من الـلاشعور إلى الشعـور بفعل آليـات العمليـات النفسيـة، حسب رأي التحليل النفسي. وبكل صدق أقول إن ذلك الانــطبـاع كــان واحـداً من الأسبــاب التي جعلتني أتشـدد في أي عمـل تـنـظيمي كنت أكلف به.

وخـلال حواري الـداخلي وأنـا في طريقي إلى مركز انـطلاق السيارات ـ سـاحة المـرجة آنذاك ـ المتجهة إلى بـيروت، حيث كان الأخ محمد خير الدويري قد كلفني نقل رسـالة إلى الـدكتور عبـد المجيد الـرافعي في طـرابلس. شعــرت بـاليــأس من بعض المظاهــر التي شاهدتها في ذلك الوكر. ولحـرصي وتقديـري لحرمة الزيارة «أكتفي بالقول إن هذه الزيـارة طرحت آنـذاك عــلى نفسي سؤالاً مفاده إن الحزب سيصبح بخبر كان، كما يقول الناس. وأنه من الاستحـالـة بمكان أن يحسب السلوك الـذي لاحظتـه على الجيـل العربي الجـديـد، الذي يشكل نواة الأمة العربية.

عـذري في سياسـة السؤال أن البيت إيـاه كان وكراً قيـادياً لحـزب البعث، ومن أموالـه تدفع أجرته.

وفي بغداد، وبعد أيام معدودة من انقلاب عبد السلام عـارف ١٩٦٤ ذهبت إلى وكر في حي الوزيريـة للمشاركـة في انتخابـات فرقـة الطلبة العرب بإشراف الدكتور عمار الراوي. وفي ذلك الوكر، اتخذت تـوصيات وقـرارات كفيلة بأن تعرض أصحابها للاعتقال والموت. وكان شعار الفرقة آنذاك التوأمة بين ممارسات وسلوك الأعضاء وبين آفاق الروح الانقـلابية التي اعتـبرتـت شـامـة حُسْن في فكـر البعث، وميـزة في عقيدتـه. شـاهـدان بسيـطان عـلى الأوكـار التي استخـدمت في نضــال البعث، الأول يمكن حسابه على الهزيمة حسب التأطير الذي قام به هاني الفكيكي. والشاهد الثـاني يمت بصـلات وثيقة إلى النضـال والتضحية. وفق التـأطير الـذي يقوم بـه الأدب السياسي لهـذا النمط من البيوت التي تخصص للعمـل السياسي السري.

هذه المفارقة بين النموذجين الأول والثـاني لا تعني من قبـلي الإدانة لـلأوكار التي عـاش فيها هاني وصحبه، وإنما هي مجـرد لفتة عـلى أن الذي يحدد الإطار الإجتماعي أو الأخلاقي

للأوكار، هو السلوك الذي يمارس داخل الوكر. مع الإشارة إلى أن المناضل في أي حزب من الأحزاب عرضة للعور في سلوكه السياسي والاجتماعي. فقد يصيب هنا ويشذ هناك. والمهم في الأمر أن المناضل الحق هو الذي يناضل نفسه ويجاهدها ليكون بمستوى عقيدته وآمالها وأحلامها، يمارس النقد الذاتي لِيُصَعِّد تطلعاته ويرتقي بها إلى مستوى آمال وآلام أمته. وهنا أرجو أن لا أظلم هاني عندما أقول له ولصحبه إن الذي يتآمر على فكر حزبه، ويصر على جعل هذا الفكر صورة ميتة للفكر الماركسي هو الذي يجعل من أوكار الهزيمة دارا له يتخندق بين جدرانها من أجل أن يكون الفكر الماركسي عبّارة لتحقيق انعزاليات متخلفة من قطرية وجهوية وعائلية وطائفية. وتلك هي على الدوام مهمة أوكار الهزيمة. أما الشاهد أو النموذج الثاني فهو المنفذ الذي تمر منه قافلة النضال لتمارس انقلاب النفس من أجل أن تصبح الأمة قادرة على ممارسة الانقلاب على التجزئة والتخلف والاستغلال الاجتماعي.

والجدير بالذكر هنا أن الانهيار الكبير الذي تم في سلم القيم التي شكلت ضوابط للعديد من المنتسبين إلى الأحزاب العربية في عقود الأربعينات والخمسينات والستينات من هذا القرن، ومن بينهم هاني وصحبه من أبناء جيله من المنتسبين إلى حزب البعث. نقول إن الانهيار هو الذي جعل قطاعات من هذا الجيل تخرج من أوكارها وعينها مسلطة على السلطة والمكاسب الشخصية، والعين الأخرى تراقب بدقة ما يجري على كل الجبهات وهي محملة بالهموم والنزعات الجهوية والعقائدية، تحت خداع اليسار تارة، وشروط قطرية بحجة أمن الثورة والثوار تارة أخرى.

وحتى لا نقع في الخطأ الذي وقع فيه هاني عندما حاول في كتابه أن يسحب البساط من تحت أقدام العديد من أبناء حزبه، نقول بأمانة إنه وضع روحه على كفه. وناضل بعناد من داخل حزبه. وأن المعلومات التي حفل به كتابه تدل على قدرته على استيعاب الأحداث وتوصيفها وتوزيعها على خطوط الطول والعرض بشكل متقن، وتقدم لك الشواهد لمّاعة وثرية. ويقص عليك الحكايا بأسلوب شيق فيه لغة الأديب وخيال القصاص.

في الوقت نفسه نود أن نتعامل مع القضايا التي نختلف بشأنها مع صاحب أوكار الهزيمة بما يمكن أن نسميه سياسة الأسئلة من أجل المزيد من اليقين والإسهام في إعطاء كل ذي حق حقه: لماذا كتب هاني وسجل العديد من الأحداث والأسماء وعيناه مسلطتان على الأصول الطائفية لصحبه ممن هم معه. ومن هم ضده؟ ولماذا هذا الشاهد عن المنطق الطائفي الذي استعمله عبد السلام عارف حسب قوله؟ أليست هناك يا هاني أقوال وأقوال وأحداث في هذا المعنى لو قرنا نبشها لخرجنا من ثوبنا. ولبسنا ثوب الفرس والترك والصهيونية والصليبية، وتحولنا إلى عشائر تستجير بداحس والغبراء؟. ولماذا هذه الأوصاف التي ألصقتها بالأستاذ ميشيل عفلق وهو الذي حولك من لاجىء سياسي في دمشق إلى قائد حزبي وأنت على يقين أنك لما وصلت إلى أكثر من عضو قيادة فرقة أو شعبة في أحسن الأحوال، وذلك لاعتبارات كثيرة أهمها أننا في البلد المؤسس، وأنت تدري ما للتأسيس من عنجهية في نفوسنا. حسبنا في هذا المقام أننا نعتبر أنفسنا الرواد والأساتذة، وحسبي أن أقول إنها واحدة من غلطاته لأن رأى فيكم المستقبل، وإذا بكم تنتمون إلى ما في الماضي من موروثات ثقافية. وكان دفعه لكم إلى الأمام، ارتيادكم حانات الشطارة والفهلوة، والغرور. وامتهان التآمر الذي تمثل في إسقاطكم المرحوم البيطار بانتخابات قيادة الشعب. وكان ذلك أيضاً رداً منكم لجميله يوم استضافكم هو الآخر في بيته، ورعاكم بعقله المتوقد. ألست معي يا هاني في أن تلك اللعبة كانت واحدة من الدلالات والمؤشرات إلى أنكم لستم جيل النضج الذي يصل بالعروبة إلى ذروة تاريخية رائعة؟ وأن البعث فينا وفيكم على هذه الحالة سيكون أداة للانحراف إلى القطرية والعشائرية والجهوية؟ وإلا لماذا رحت تبحث عن الأصول الطائفية لصحبة الماضي؟

غير أن هذا ليس إلا جانباً واحداً. والجانب الآخر أن الفكر القومي وإن كان بحاجة دائمة إلى التطور والتجدد شأنه شأن أي فكر يريد أن يملك مبررات وجوده، إلا أنه ليس المعين النظري السخي للاستبداد و«الديكتاتورية». كما تجزم (ص ٣٧٢)، وإلا، هل يعتبر الفكر الماركسي مسؤولاً عن «الديكتاتوريات» التي تتابعت في منظومة الدول الاشتراكية، وفي مقدمتها الاتحاد السوفياتي؟ ثم هل يحق لمن شارك في ابتكار مقولة «الحزب القائد» أن يدين الفكر القومي الذي هو فكر الأمة قبل أن يتأسس البعث، وهو على علم مسبق أن مقولة «الحزب القائد» خطوة نحو الاستبداد لأنها حبلى بمقولة «القائد»؟ فإذا بالحزب القائد يحرم على الحزبيين النقد، ويلغي الشرعية السياسية لأحزاب المعارضة ويحولها إلى دمى تنحني لكل قرارات وسياسات الحزب القائد. وإذا بالقائد أيضاً يلغي دور الحزب ويحوله إلى حزب من الأتباع.

وفي خاتمة المطاف أتمنى أن نكون أنا وأنت مثل والدي ووالدك فقد كانت نسبة كبيرة من جيلهما قد وضعت الطائفية في موقعها الصحيح بوصفها حركات احتجاج في زمانها ومكانها ضد القهر والولاء للحاكم المستبد. وكان احتجاجها يُزَيِّن نفسه ويبررها بشرعية الولاء للعروبة وذلك عندما حصرت القيادة العربية والزعامة السياسية في بيت النبي العربي. كما أتمنى أن أفهم، على سبيل المثال لا الحصر، وأنت تكتب عن مرحلة النضال السلبي سر تعاطفك مع فاتك الصافي، وتصغيرك لصدام قدراً وعمراً، مع أن الفارق بينك وبينه سنة واحدة. أسألك هذا السؤال وعيني تنظر إلى «سقوطنا» في مستنقعات الجهوية والعائلية بالمعنى الذي قصدته منذ قليل، وأخاف أن يكون هاني قد انفلت إلى الخلف الذي أترفع عن ذكره.

وهنا أستأذنك القول: ألست معي أنك وأنت تخطط لتقول كلمة في نهاية كتابك: «لقد عشت وسط هذين الاستبداد والديكتاتورية، مرة كنت فصيلاً في معسكر ضحاياهما، ومرة كنت جزءاً من معسكر أصحابهما. مرة كنت ضحية ومرة كنت جلاداً». كنت تقوم بصنعة الإنصاف وأنت تجهز نفسك لإطلاق الاتهامات على خصومك. من أجل تبرئة القاتل مرة، وإدانة المقتول مرة أخرى، مع أن كليهما إلى النار بوصفهما ابني عقيدة واحدة.

تلك هي النهاية لتجربة مرة تنصح أولادك أن لا يكرروها، لأنها سيرة ذاتية أنت كاتبها وصانعها. وأنت فلتة متعثرة من أحداثها. أما الإدانة التي تشكل واحدة من غايات الكتاب، فهي نتيجة لسلوكنا وأفعالنا، وكم كان بإمكاننا أن نتجنب شتم أنفسنا لو أخلصنا لعقيدتنا ولم نؤله حزبنا حيلة لا شعورية لتأليه ذواتنا. ويبدو أننا جئنا إلى البعث وخناجرنا مزروعة في جيوبنا لنقتل آمالنا وأهدافنا لأنها أكبر منا جميعاً. ولذلك «سقطنا» كلنا على طريق النضال.□

تبرئة القاتل مرة وادانة المقتول مرة أخرى!



ناقد ومنقود

لا أحد يملك الحقيقة

رد على مقالة السيد محمد حسين فضل الله «بؤس المفكرين ورجال الدين» في العدد ٦٧، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٤.

محمد كمال اللبواني
سورية

■ مع الاحترام والتقدير لشخص الأستاذ السيد، ومع الإعجاب بالمبادىء التي طرحها كأساس لأي حوار، والتي لخصها في نهاية مقالته بقوله: «أنا لا أؤمن أن ثمة شيئاً غير قابل للنقاش، ولذلك فإني أؤكد أن لا مقدسات في الحوار، وليس هناك شخص ممنوع أن نحاوره». وانطلاقاً من القناعة بأن التفكير الحر هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى العقيدة الراسخة، والإيمان القويم ـ ضمن أطر احترام الذات والآخر ـ وانطلاقاً من الحاجة إلى التحاور والتفاهم، بدل التناحر والتصارع بين أبناء الوطن الواحد ـ حتى لو كانت حدوده مرسومة بأيد أجنبية ـ فقد وجدت أنه ربما يكون مفيداً أن أطرح في معرض مناقشة مقالة أستاذنا السيد مجموعة من القضايا الهامة في تحديد الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الدولة الوطنية التي هي الجامع الوحيد للشعب، والضامن الوحيد لحقوق كل فرد يعيش في وطنه باختياره أو رغماً عنه. وهي قضايا رغم تعقيدها، تبقى متعلقة بمجموعة من الأهداف البسيطة، كالتي تقضي بأن لا يحيا إنسان على حساب موت آخر، أو لا يتحرر فرد على حساب عبودية جماعة، ولا تطمئن أقلية على حساب إرهاب أغلبية، وربما يصل بنا الطموح إلى أن لا تكون رفاهية طبقة على حساب حرمان الطبقات الأخرى. وهذا يمر بحق جميع المواطنين بالعيش الحر الآمن، وبالحصول على الخبز والماء النقي والكهرباء والتعليم. وهي أهداف قد تبدو تافهة بالمقارنة مع الأهداف الدينية «الأخروية بشكل خاص»، لكنها على كل حال واقعية وملموسة، تصبح هامة في نظرنا إذا ما أضيف إليها حق التعبير الحر والمشاركة الفعالة في الحياة الثقافية والسياسية. بشرط أن تتحقق للجميع دون استثناء، وهذا شرط ضروري لاستمرار القبول بنظام سياسي ما، وهي حقوق لا يجوز التهاون بها تحت أي عذر أو ذريعة. وقد أوجزتها في النقاط الإحدى عشرة التالية:

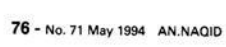
١ ـ إنّ اتباع دين الآباء والأجداد ليس فضيلة في حد ذاته، وهو لو كان كذلك لما انتشرت الدعوة الإسلامية نفسها. لذلك لا يجب النظر إلى التراث نظرة تقديسية تلغي التفكير الحر النقدي فيه، وهذا لا يعني خروجاً على الجماعة أو عدواناً عليها. فالإسلام بكل تنوعاته مع غيره من الأديان جزء أساسي من تراثنا نملكه ويملكنا، مع كوننا نفضل التعامل معه بطريقة عقلانية واقعية بعيدة عن عبادة الماضي ونرفض أن يُعتبر ذلك ارتداداً أو مروقاً، لأننا نراه طريقاً وحيدة إلى التحضر والارتقاء.

٢ ـ لا يحق لأحد ادعاء امتلاك الحقيقة، حتى لو كان يظن نفسه أنه يملكها فعلاً، لأن غيره أيضاً يظن مثل ظنه. والمرجعية في الحقيقة السياسية هي إحصاء آراء الأغلبية، مثلما تعتبر التجربة مرجعاً للحقيقة العلمية، والنص مرجعاً للحقيقة الدينية. والمسألة تكمن في رفض أو قبول مبدأ فرض القناعات بالقوة بدل الإقناع. لذلك نرى أن اتهام التيار العلماني «بأنه ليس مستعداً للدخول في حوار موضوعي مع الاسلاميين» هو اتهام يسهل عكسه، بالنظر إلى أن الأغلبية المطلقة من الناطقين الاسلاميين يسارعون إلى تصور كل من يخالفهم في ما يعتبرونه بديهياً، وكأنه ناطق باسم الشيطان الرجيم الذي يستحق اللعنة في الدنيا والآخرة.

٣ ـ من الصعب مساواة المقدسات الوطنية بالمقدسات الدينية، فخيانة الوطن هي إضرار مادي بمصالح المواطنين جميعاً يجب أن يعاقب عليها القانون، أما مخالفة مقدس ديني ما فهي ليست أكثر من خلاف أيديولوجي داخل الوطن الواحد، وهي أمر لا مهرب منه في سياق التنافس الحزبي والدعاية الأيديولوجية، وليس من النزاهة في سياق اللعبة الديموقراطية أن تتعرض عقيدة هذا الحزب للنقد ولا يسمح بانتقاد عقيدة حزب آخر.

المسألة طبعاً ليست بهذه البساطة، إنها مسألة تغيُّر جوهري في الأساس الذي تقوم به الأمة، فالأمة في شكلها القديم كانت تقوم أساساً على العقيدة، والأخوة بين أفرادها مردها إلى الإعتقاد الواحد. الأمة القديمة (الماقبل رأسمالية) هي أمة العقيدة. أما الشكل الحديث للأمة فهو يستند إلى الدولة (التي أصبحت جبارة بفعل الحداثة)، أي إن الدولة ـ الأمة قد حلت مكان العقيدة ـ الأمة، وأصبح المواطن ينتمي إلى الدولة ويخضع لقوانينها، بغض النظر عن عقيدته التي صار حراً في اعتناق ما يشاء منها، دون أن يؤثر ذلك في وحدة الأمة وتماسكها. ولم يعد هناك ضرورة للتمييز بين المؤمن والكافر طالما وجدت مؤسسات قادرة على تطبيق القانون على الجميع وفي كل الظروف. فالأمة الحديثة تتكون من مواطنين أحرار في عقائدهم لكنهم متساوون في الخضوع للقانون. هذا هو جوهر العلمانية التي هي ليست مجرد أيديولوجيا حزبية، بل ضرورة حتمية فرضتها التغيرات الاقتصادية في مستوى قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج الجديدة. لكن المشكلة الأساسية في الدولة الحديثة لا تكمن في عقيدتها بل في قانونها (من وضعه؟ وفي خدمة من؟ هل هو معبر عن الشعب فعلاً أم لا ؟) أي باختصار مسألة الديموقراطية التي يفترض أن تكون رديفاً مكملاً للعلمانية. لأن كل مواطن محكوم في دولة حديثة سيعتبر نفسه مقهوراً إذا لم يكن له حظ متساو مع غيره في التعبير الحر عن نفسه ومصالحه، وفي المشاركة في صياغة النظام السياسي القانوني، وكل جماعة سياسية ستتمرد على النظام العام إذا لم يضمن لها هذا النظام تكافؤ الفرص مع غيرها في سياق اللعبة السياسية الديموقراطية. ولا شيء عملياً يجعل هذه اللعبة مقبولة إلا نزاهتها، وصدق الإحتكام، إلى الشعب الذي هو وحده يقرر ما يصلح له وما لا يصلح.

٤ ـ من غير الممكن أن تكون الحرية مطلقة (كما أشرتم)، لكن أيضاً لا يجوز أن يحدّها غير القانون



الصريح الواضح الذي تسهر على تطبيقه أجهزة نزيهة، والذي يعبر هو نفسه عن إرادة شعبية، وفوق كل ذلك عليه ألاّ يتعارض مع الحقوق الأساسية للمواطن التي ينص عليها الدستور، وعلى رأسها حرية الاعتقاد والتعبير الحر عن الرأي. وحرية الرأي بالذات ليس لها حدود وليس عليها قيود.. لأنها سلاح المعارضة الوحيد في مسعاها للتحول إلى أغلبية، والمعارضة في النظم الديموقراطية كما هو معروف لا تقل شرعية عن الحكومة. والرقابة على الرأي لا تعني سوى خنق المعارضة، فكيف يكون الإنسان حراً ومراقباً في آن واحد؟ ومن الذي يضمن أن لا تنمو الرقابة إلى درجة عدِّ الأنفاس والحساب على الملامح والنوايا كما في محاكم التفتيش؟

أي كتاب أو مقالة أو نص لا يستطيع التأثير إلا بقدر ما يجد من استجابة عند قارئيه، والمشكلة ليست في النص بل في القارىء الذي هو مستعد سلفاً لقبول ما يعرض عليه، بل ما هو في شوق إليه... لذلك لم تنجح كل أنظمة الإرهاب الفكري في منع الفكر المضاد من الانتشار، مع أنها تنجح في توليد الانحطاط العقلي والثقافي. وعندما نعرض القرآن مثلاً على الناس، سنجد فيهم من يأخذه ويتعمق فيه ويتبع تعاليمه، وسنجد من لا يعيره أي اهتمام. والمشكلة بكل تأكيد ليست في كتاب الله بل في القارىء. وهذا ما لا يجب أن يحاسب عليه الكاتب أياً كان، وأي رقابة على الفكر والرأي أو أي نظام عقوبات خاص بها هو غير شرعي. وللجميع الحق في قول وكتابة ونشر ما يريدون، ونحن لنا أن نسمع ونقرأ لمن نريد، ولنا أن نرد على من لا يعجبنا كلامه بالكلمة وليس باليد أو بالرصاص. والإرهاب الفكري الذي تمارسه بعض الحركات الدينية تجاه المفكرين والكتاب هو فعلاً تعبير (عن الانحطاط الثقافي العربي) لا ينتج عن قوتها أو ثقتها بنفسها بقدر ما يعبر عن أزمتها وخوفها واهتزاز إيمانها.

٥ ـ أعتقد أن جوهر الخلاف يكمن في مسألة السيادة العليا. فالنظام الديموقراطي يعتبر أن الشعب وحده هو صاحب السيادة على مصيره. وهذه السيادة ليست للفرد أو للحزب أو للنص. فالشعب بواسطة الاقتراع العام المباشر وبواسطة المجالس المنتخبة، والأحزاب النشيطة، يعطي الشرعية لأي سلطة، ويعتمد أي قانون يرتضيه. ولو اختار العقيدة الإسلامية أو الماركسية كنظام سياسي له بحرية، فإنه من الواجب بقاؤه حراً وقادراً على تغيير قراره. والأحزاب الدينية والشيوعية التي لا تقبل بسيادة الشعب المستمرة يجب استبعادها عن اللعبة البرلمانية، لأنها لو فازت في الانتخابات فإنها ستسارع إلى بناء نظامها الخاص الذي يسترشد بالنص أو برجال الكهنوت، ويستمد شرعيته منهم أو من الطليعة الثورية. أي إنها ستبني الديكتاتورية السياسية. لذلك نميل إلى الاعتقاد بأن الحركات الإسلامية الحديثة التي تطرح مشروع بناء الدولة الدينية، ما هي في الحقيقة إلاّ نمط جديد من الديكتاتوريات تحمل دماءً جديدة للدولة الاستبدادية، التي هي في كل الأحوال استمرار للدولة الاستعمارية، تناوب على إدارتها مجموعة من الأيديولوجيات الوطنية أو الاشتراكية أو القومية أو الانفتاحية أو أخيراً الدينية.. لا فرق، المهم أن تكون ديكتاتورية تحت أي ذريعة، لأنه من المهم بالنسبة إلى المتحكم الأجنبي أن يبقى الشعب بعيداً عن التحكم بمصيره، وغير قادر على توظيف قدراته في معركة وجوده، ولا يجب أن ننخدع بعداء هذه الأيديولوجيات للإستعمار أو للغرب، لأنها في النهاية تخدم غرضه الرئيسي الذي هو بقاء الشعب مستلباً مقهوراً مذعوراً مكبلاً، إنْ كان بواسطة قوة الاحتلال أو من ينوب عنها مأجوراً أو متطوعاً أو مغفلاً.

لذلك فالديموقراطية تبدو لنا المقدس الوطني الأول، رغم كل التحفظات حولها ورغم كونها إلى الآن مجرد حلم بعيد المنال، لأن كل الخطوط الأخرى السهلة ستؤدي حتماً إلى طاحونة الديكتاتورية، أي ستصب أخيراً في مصلحة المستعمر المتعدد الأشكال.

٦ ـ الديموقراطية لا يمكن بناؤها بقرار، بل لا بد من نضال طويل ومرير في المجالات الفكرية والعقلية والثقافية والسياسية. وقبل كل ذلك لا بد من معاناة طويلة ومرارة وخيبات أمل من الطرق المغايرة الأخرى. فالحرية لا يستطيع فرد أن يسدد ثمنها ولا حتى جماعة أو حزب، بل لا بد أن يدفع الجميع، ومع ذلك أحياناً لا يكفي، وكما قال الرهين تيري ويت يوم مغادرته: «لا يوجد طريق مختصر نحو العدالة والحرية»، والديموقراطية لا تبنى بدون توسيع القاعدة صاحبة المصلحة فيها، وبدون وعي هذه القاعدة لأهدافها، وهذا يتطلب أولاً انتصار الفكر السياسي الديموقراطي في ساحة الوعي الجماهيري وهذا هو هدفنا الأول، ونحن نفهم الحرب الموجهة ضد الفكر على أنها حرب ضد الديموقراطية لا يقوم بها أفراد متهورون، بل قوى واعية بمصالحها التي تتعارض مع مصالح غالبية الشعب.

٧ ـ الإسلام لا يمكن أن يقبل بالاحتكام إلى أي شيء غير النص، وكل الاختلافات بين المذاهب والشيع والفرق لا يمكن أن تسمى حرية اختيار، بالنظر إلى الصراع التاريخي الطويل والعنيف القائم بينها. كما أنه لا المجاز ولا الاستعارة ولا القياس ولا التأويل، ولا حتى الاجتهاد، يمكنها أن تغير في جوهر النص إلاّ إذا كانت سيئة النيّة.. ولأنها سبق وكانت كذلك، ولأنه لا شيء في الواقع يضمن أن تكون نزيهة، حتى لو افترضنا قبول جميع المواطنين بالاحتكام إلى النص، وهذا بحد ذاته غير متوافر. لذلك لا مجال للبحث عن مرجعية غير الشعب، الذي هو مصدر كل سلطة، وهو السيد الوحيد على مصيره لا يفوض سيادته إلى أحد. وعليه فكل دولة دينية هي من حيث المبدأ دولة استبدادية، مهما طورت من مبدأ الشورى، ما لم يصل إلى إعلان الشعب المتحرر من أية وصاية سيدا دون قيد أو شرط. وفيما لو قامت دولة دينية في ظل تنامي وتطور أجهزة الدولة وتعاظم قدرتها في السيطرة على كل جركة من حركات الفرد. فإنها ستكون دولة شديدة القسوة أشبه بالدولة النازية أو الستالينية، لأنها ستكون دولة الاستلاب الثلاثي «الاقتصادي: كونها رأسمالية، والسياسي: كونها دولة ديكتاتورية، والثقافي: كونها دولة ذات عقيدة صارمة».

٨ ـ ليس المجال هنا مناسباً لخوض نقاش حول صحة نظرية داروين، فذلك يجب أن يتم داخل المؤسسات العلمية المتخصصة، لكننا لن نطلب تصديقاً على قراراتها من علماء الأزهر.

٩ ـ سننتقل إلى الرابطة بين الحركات الأصولية الدينية وبين الماركسية حيث تقول المقالة: «إنها ظاهرة بالحالة الانفعالية الشرقية، التي استطاعت الماركسية أن تزيدها عمقاً من خلال الأسلوب الماركسي في مواجهة الفكر المضاد أو الإنسان المضاد. وإني أزعم بأن الإسلاميين عندما لجأوا إلى بعض الأساليب الحادة فإنهم كانوا في المسألة السياسية، يختزنون الأسلوب الماركسي في ممارستهم للإسلام».

هنا أرى التشابه بين الحركات الدينية الأصولية وتلك الماركسية، عائد إلى أن الجماعات التي حملت الفكر الماركسي أو حتى الفكر القومي والتي تحمل الفكر الديني الأصولي، هي في الواقع جماعات متشابهة ليس في الأيديولوجيات «التي هي مختلفة جداً» بل في الموقع الطبقي، وفي آلية التفكير، وآلية العمل السياسي بالتالي، فهم بالإجمال متعلمون مفصولون عن الإنتاج، ومترفعون عن الشعب، استمدوا تميزهم من تعليمهم ومطالعاتهم، ويريدون قيادة الأمة إلى الجنة «الدنيوية أو الأخروية» بالسلاسل والعنف، ثم بواسطة الدولة الحديدية بعد استلامهم للسلطة.

ومحاولة تبرئة الإسلام من هذا النمط المتعصب المتزمت من التفكير هي للأسف أصعب كثيراً من تبرئة الماركسية. لأن الماركسية في أساسها تتبنى المنهج العقلي العلمي. أما الدين فهو يعتمد المنهج العقلي الأسطوري، ويستخدم بشكل واسع آلية العقل الدوغمائي، القائم بدوره على مبدأ واحد هو التضاد: فهو يقسم كل شيء إلى أبيض وأسود، خير/شر، والبشر إلى مؤمنين وكافرين، القسم الأول محبوب والآخر مكروه، يدخلون في النهاية إما الجنة أو النار لا توسط بينهما، والأرض تقسم بدورها إلى دار السلام ودار الحرب، وهكذا حتى الحيوانات يشملها هذا التقسيم. وهذا العقل القائم على التضاد السكوني فقط هو منذ بدايته عقل متزمت متعصب



ناقد ومنقود

مصمم للقتال وليس للإقناع، لا يرى في الأسود أي بياض ولا يرى في الأبيض أي سواد، وكل محاولة للبحث عن الأسود داخل الأبيض هي تشكيك، وكل بحث عن الأبيض داخل الأسود هو ضلال.

وهو نمط طاغ وسائد في الثقافة العربية القديمة والحديثة، وإن كان ليس حكراً على الدين وحده، لكنه للأسف شديد الالتصاق به، والحركات الماركسية التي استعملته، كانت في الواقع تتعامل مع الماركسية كدين وليس كنظرية علمية في مجال الاقتصاد السياسي، وهكذا فعل غيرها، بهدف الإفادة من قدرته على التجييش والإثارة العاطفية، حيث يصور العالم كجبهة، يحفر فيها الخنادق ويخوض غمار حرب لن تنتهي إلا بدمار أحد الفريقين اللذين يمثلان الخير والشر. حتى السلوك اليومي الاعتيادي يصبح معركة شديدة البأس يجب كسبها باستمرار. فالانسان الدوغمائي هو مقاتل متزمت يظن نفسه أنه يملك الحقيقة والحق في مواجهة النفاق والشر، ولا يتورع عن إضفاء القدسية على أعماله الشنيعة التي يرتكبها بحق الآخرين.

والعقل الدوغمائي لا تستعر ناره إلا في ظروف الحرمان والقهر السياسي والاقتصادي، والانحطاط الثقافي والعقلي، والافلاس الفكري، وهو أيضاً يعتمد بشكل كبير على الكبت الجنسي الذي يبقى ضرورياً لتهييج الانفعال إلى درجة التعصب العنيف.

من هنا اهتمام الحركات الأصولية بموضوعة الجنس وتشددها فيها الذي لا يعني التزاماً فكرياً بقدر ما يعبر عن حاجة تنظيمية.

١٠ ـ نحن لا نتوسل إلى أحد أن يكون متسامحاً وأن يتخلى عن تعصبه، بل نريد قانوناً ومؤسسات قادرة على ضمان حرية الاعتقاد للجميع. لا نرجو أحداً أن يتسامح مع أحد، بل علينا أن نبني المؤسسة القادرة على فرض التسامح على الجميع، والتي تضرب على يد كل من يمنع الآخرين من ممارسة حقوقهم، عندها ستدخل العقائد كلها الامتحان النزيه ويتميز الخبيث من الطيب، لكي لا يبقى في النهاية إلا ما ينفع الناس.

١١ ـ إذا كان لا بد من التعريج على مسألة الجنس، فالواقع المعاصر يقول إنه بإمكان الإنسان أن ينعم بحرية استخدام جسده، دون أن تضر هذه الحرية بالبناء الاجتماعي. وهذا حدث بتأثير عاملين هامين وحاسمين: أولهما تحول نمط الإنتاج في العالم أجمع إلى نمط رأسمالي، وبالتالي فقدان الأسرة الأبوية لدورها الاقتصادي، وفقدان رابطة الدم لقدسيتها وقيمتها، وبالتالي انهيار فعالية قيم الشرف المتعلقة بالجنس، وتحولها إلى قيم متعلقة بالعمل. وثانيهما هو تطور الطب وقدرته على فصل المتعة عن الإنجاب.

ومعظم شعوب الأرض أصبحت تتمتع بهذه الحرية التي تحرسها القوانين. وهذه الشعوب ليست متخلفة أكثر منا بأي مقياس. كما أن الدول الأكثر تطبيقاً لنظام الحجاب ليست الأفضل بالرغم من امتلاكها لثروات هائلة.

والحقيقة الأساسية في هذا المضمار، أنه لا يمكن للقيم القمعية الجنسية الموروثة أن تستمر تحت ضغط التحولات الاقتصادية والسياسية والثقافية الهائلة. وتكفي نظرة إلى حجم التغيرات وسرعتها واتجاهها للإيضاح بما فيه الكفاية أنه لا فائدة من معاكسة التيار.□

بين السامية والعربية

ردعلى مقالة زياد منى «عودة التاريخ المخطوف» في العدد ٥٩، ايار (مايو) ١٩٩٣

جعفر دك الباب
سورية

■ كنت من أول من تجرأ من الباحثين العرب في بلاد الشام على رفض النظرية السامية وكشف زيفها، حين نشرت عام ١٩٨١ بحثي «السامية والساميون ـ العرب والعربية»[1]. ثم بدأ آخرون يكتبون في نقد النظرية السامية. وأذكر منهم على سبيل المثال الدكتور توفيق سليمان الذي نشر عام ١٩٨٢ كتاباً عنوانه «نقد النظرة السامية». وقد حمل الجزء الأول منه تسمية «أسطورة النظرية السامية» (ولادتها وتطويرها ـ حقيقتها في التوراة ـ أسباب وضعها)[2].

وبالمقابل عمد الدكتور كمال الصليبي، انطلاقاً من تبني النظرية السامية، إلى قلب ما هو سائد حول (جغرافيا التوراة) وذلك في كتابه الذي صدر عام ١٩٨٥ وعنوانه بالعربية «التوراة جاءت من جزيرة العرب»[3]. وخلاصة الكتاب أن البيئة التاريخية للتوراة لم تكن في فلسطين بل في غرب شبه الجزيرة العربية. وأساسه هو المقابلة اللغوية بين أسماء الأماكن المضبوطة في التوراة بالحرف العبري وأسماء أماكن حالية أو تاريخية في جنوب الحجاز وعسير، مأخوذة إما عن قدامى الجغرافيين العرب أو عن المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية.

بدأت تظهر بالعربية كتب ودراسات حول نظرية الصليبي المعروضة في كتابه المشار إليه. فمن الكتب أذكر كتاب الأستاذ فراس السواح «الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم / نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والآثارية»[4]. الذي رفض فيه نظرية الصليبي، لأنها قلبت في رأيه معظم الثوابت التاريخية التي جهدت أجيال من المؤرخين والأثاريين في توضيحها بكل علمية مناهج البحث الحديث! ومن الدراسات أذكر مقالة الدكتور زياد منى «عودة التاريخ المخطوف: توراة إسرائيل في جزيرة العرب»[5]. التي تبنى فيها نظرية الصليبي وارتكز عليها في إطار ما سماه (التهذيب العلمي لجغرافية التوراة). وهو بحث مجتزأ من كتاب عاد وصدر للمؤلف تحت عنوان «جغرافية التوراة: مصر وإسرائيل في جزيرة العرب»[6].

بالنسبة إلى كمال الصليبي فقد تلخصت نظريته بالنقاط التالية:

١ ـ في مقدمة الطبعة العربية، ذكر الصليبي أن مقولة الكتاب قد تبدو في منتهى الغرابة للوهلة الأولى ليس فقط بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين الذين اعتادوا على الفكرة بأن أرض التوراة هي فلسطين، بل أيضاً بالنسبة إلى المسلمين الذين أخذوا هذه الفكرة عن اليهود والمسيحيين. وأضاف أن القرآن الكريم يقول أن هناك من اليهود من (يحرفون الكلم عن مواضعه) وأنهم يفعلون ذلك (ليّاً بألسنتهم) ـ في سورة النساء الآية ٤٦. وفي هذه الآية إشارة واضحة وبالغة الدقة في الوصف إلى العمل الذي كانت تقوم به فئة من أحبار اليهود ـ وهم المصوريتيون (أي أهل التقليد) ـ ابتداء بالقرن الميلادي السادس وحتى العاشر. وعلق الصليبي على عمل المصوريتيين بالقول إنهم قاموا

بالفعل بتحريف النصوص التوراتية عن طريق إدخال الحركات والضوابط عليها بصورة اعتباطية في أحيان كثيرة، مما غير إعراب الجمل وحور المعاني.

٢ ـ بدأ الصليبي كتابه بفقرة (ملاحظات لغوية) حول العبرية التوراتية والعربية. وتلاها الفصل الأول (العالم اليهودي في العصور القديمة) الذي أشار في بدايته إلى أن الأمر كان عبارة عن اكتشاف تم بالصدفة، حين كان الصليبي يبحث عن أسماء الأمكنة ذات الأصول غير العربية في غرب شبه الجزيرة العربية، وفوجىء بوجود أرض التوراة كلها هناك.

٣ ـ وفي الفصل الثاني (مسألة نهج) ذكر الصليبي أن التوراة العبرية هي مجموعة نصوص تاريخية وأدبية ودينية بالغة القدم، وكتبت أصلاً بأحرف أبجدية خالية من الحركات والضوابط. ولأن لغة هذه النصوص خرجت عن إطار الاستعمال العام منذ زمن يعود إلى ما بعد القرن السادس أوالخامس قبل الميلاد، فإنه لا يمكن لأحد أن يعرف كيف كانت هذه اللغة تلفظ وتصوّت في الأصل لدى الشعب أو الشعوب التي تكلمتها. لذا رأى الصليبي أن من الأضمن للباحث في التوراة أن يعتبر لغتها العبرية مجهولة عمليا ويجب تفكيك رموزها من جديد.

٤ ـ من الفصل الثالث إلى السابع عشر قام الصليبي بدراسة بعض النماذج المختارة من النص التوراتي لبيان مدى مطابقتها الجغرافية لمنطقة غرب شبه الجزيرة العربية.

أما زياد منى فقد أورد الآراء التالية:

١ ـ في الرد على من يقول إن التوراة ليست المرجع الذي يصح اعتماده للبحث في تاريخ بني إسرائيل وبعض جوانب تاريخ جزيرة العرب، أشار زياد منى إلى أن بحثه لا يناقش صحة أو خطأ تاريخية بعض الروايات الواردة في (العهد القديم)، بل يدرس المكان الذي ينقل الكتاب المقدس لليهودية أن أحداثه قد وقعت ضمنه. ومنطلقه في ذلك (فرضية صحة التاريخ بعموميته وخطأ الجغرافيا).

٢ ـ ترتكز منهجية زياد منى بشكل أساسي على الجغرافيا ومن خلالها محاولة إرساء أسس بديلة لقراءة التاريخ تربطها ببعض روايات الإخباريين العرب. كما يأخذ بمنهجية الاستعانة باللغة مع ربطها بالحقول العلمية الأخرى.

٣ ـ أثبتت النقوش واللقى الأثرية الأخرى في اليمن أن جزيرة العرب والكثير من أقوامها لعبوا دوراً هاماً في الحياة المادية والروحية للشرق العربي منذ القرن العاشر قبل الميلاد على الأقل. لذا يعلن زياد منى أن الموضوعة التي يتبناها (والتي تربط تجربة بني إسرائيل الدينية والمادية بجنوب جزيرة العرب، وتستند في الأصل إلى نظرية الصليبي) ترتكز على حقائق تاريخية لا يمكن تجاهلها.

٤ ـ بنو إسرائيل شعب قديم كان عبارة عن تحالف أو تجمع لقبائل أو عشائر ناطقة بلهجة كنعانية تسمى حالياً (العبرية). ومصطلح (العبرية) لا يرد في التوراة لتعريف لغة بني إسرائيل. وقد تشكل شعب بني إسرائيل ـ كما جاء في العهد القديم ـ من اثني عشر سبطاً أو قبيلة، تعود أصولها إلى عدد مماثل من الأبناء لجد أعلى تطلق عليه التوراة اسم (يعقوب) وأحياناً اسم (إسرائيل). وبعد أربعين عاماً من التيه تأهب بنو إسرائيل بقيادة موسى للعبور من أرض (مؤاب) إلى أرض (كنعان) التي وعدهم بها (يهوه) وفضل سبطا (جاد) و(رأوبين) البقاء خارج أرض كنعان عدم المشاركة في العبور إلى أرض كنعان.

٥ ـ أطلق على الابن الرابع لجاد اسم (إزني) وهو صيغة النسبة من (إزن). وقد سجل الإخباريون العرب في كتاباتهم أن (سيف بن ذي يزن/ أزن) اسم أحد أشهر ملوك حمير، وهو الذي طلب مساعدة الفرس ضد تهديدات الحبشة المسيحية في السنوات القليلة السابقة لظهور الإسلام. ويشير زياد منى إلى أن سيف بن ذي يزن كان حنيفاً مثل العديد من الشخصيات الفذة قبل الإسلام، ومنهم ورقة بن نوفل. لذا يرى أن البحث المعمق في أصل الاسم (يزن/ إزن) لن يزيد من معارفنا عن جذور بني إسرائيل في بلاد العرب فحسب، بل سيوصل إلى فهم أصول الحنيفية، كمنحى توحيدي في جزيرة العرب قبل الإسلام، علماً بأن القرآن الكريم يصف إبراهم عليه السلام بأنه كان (حنيفاً).

على الرغم من أن نظرية الصليبي تستند أصلاً إلى نظرية اللغات السامية التي كنت أول من رفضها وكشف زيفها، فإن وقوف الباحثين التوراتيين وكذا المؤرخين إلى الآن موقفاً معادياً منها حفزاني على الانتصار للصليبي بالاشتراك في مناقشة نظريته، بغية تقويمها علمياً وبيان بعض الجوانب الإيجابية فيها بالاستناد إلى منهجي التاريخي العلمي. فما هو هذا المنهج؟

بني منهجنا التاريخي العلمي على أساسين: الأول ـ المنطلق اللغوي (الصوتي)، والثاني المنطلق الفلسفي (الجدلي).

بالنسبة إلى الأول نرى أن النظام اللغوي يتألف من ثلاثة مستويات للبنية اللغوية هي:

١ ـ مستوى الأصوات اللغوية الذي لا يوجد منفصلاً على حدة. بل يكون مجسداً في البنية الصوتية للمفردات.

٢ ـ مستوى المفردات. ويتألف من جانبين:

أ ـ البنية الصوتية (أي الصرفية) للكلمة.

ب ـ البنية الدلالية (أي المعجمية) للكلمة.

٣ ـ مستوى التراكيب.

وتشكل هذه المستويات كلاً واحداً يحتل فيه مستوى البنية الصوتية مرتبة الأساس الموجه بالنسبة إلى المستويين الباقيين.

وبالنسبة إلى الثاني نرى أن الجدل يقوم على الثنائية بأنواعها المختلفة، وهي:

١ ـ ثنائية تلازمية في الشيء المادي الواحد، تؤدي إلى جدل هلاك شكل الشيء باستمرار وفق قانون الجدل المادي الداخلي.

٢ ـ ثنائية تقابلية بين شيئين ماديين يوجدان معاً في علاقة ما، تؤدي إلى جدل تلاؤم الزوجين وفق قانون الجدل المادي الخارجي.

٣ ـ ثنائية تعاقبية بين ظاهرتين لا تلتقيان أبداً، تؤدي إلى جدل تعاقب الضدين.

٤ ـ ثنائية تلازمية بين نقيضين غير ماديين يتواجدان معاً في الدماغ الإنساني، قد يؤدي إلى إصدار حكم عقلي يؤيد أحدهما ويلغي الآخر وفق قانون جدل الفكر الإنساني، وقد يؤدي إلى تغليب عاطفي لأحدهما على الآخر وفق قانون جدل النفس الإنسانية.

يستند منطلقنا الجدلي إلى الفلسفة الرشدية العربية التي تقرر أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم الخارجي. وقد دعونا إلى فلسفة رشدية عربية حديثة[٧] استجابة لحاجة مجتمعنا العربي المعاصر إلى النزعة العقلانية الرشدية، لأن الناشئة في مجتمعنا العربي المعاصر يعانون من مشكلة التمزق النفسي بسبب التناقض بين الإيمان والعلم. وتمكّن دعوتنا إلى فلسفة رشدية عربية حديثة من حل هذه المشكلة باعتماد نظرية المعرفة عند ابن رشد التي تنطلق من المحسوسات لتبلغ المعرفة النظرية المجردة، بواسطة التعليم وتحصيل المعرفة. وبذا يستطيع المجتمع العربي الإسلامي المعاصر الأخذ بأسباب العمل باطمئنان، وتنحصر بفئة (الراسخين في العلم) مهمة تأويل ما كان في القرآن الكريم مخالفاً بظاهره لما أدى إليه البرهان العلمي.

وهكذا يظهر أن منهجنا التاريخي العلمي منهج صوتي جدلي، ويقوم على المبادىء التالية:

١ ـ مبدأ (تلازم اللفظ والمعنى) في مستوى الكلمة (المفردة) ومستوى التركيب (الجملة). ففي مستوى الكلمة المفردة يتجلى هذا المبدأ في مقولتي عبد القاهر الجرجاني (الألفاظ أوعية للمعاني وخادمة لها) و(لا يوجد معنى عار من لفظ يدل عليه)[٨]. وفي مستوى الجملة يتجلى تلازم اللفظ والمعنى في مجالين لدراسة البنية الصوتية للجملة:

أ ـ ترتيب تسلسل الكلمات الذي يؤدي إلى تمييز نمطين أساسيين للبنية النحوية للجملة (جملة الفعل والفاعل) و(جملة المبتدأ والخبر).

ب ـ التنغيم الذي هو وسيلة لتمييز الأنواع المختلفة للجملة تبعاً لاختلاف المعنى الإبلاغي الذي تحمله: الخبرية والاستفهامية والطلبية والشرطية..



٢ ـ مبدأ (ربط نشأة اللغة الإنسانية بنشأة الإنسان نفسه). وقد استنبطناه من التئام بين نظريتي ابن جني في «الخصائص» وعبد القاهر الجرجاني «دلائل الإعجاز». وبلورناه في النقاط التالية(٩).

أ ـ التلازم بين النطق والتفكير ووظيفة الإبلاغ منذ بداية نشأة الإنسان واللغة الإنسانية.

ب ـ لم ينشأ التفكير الإنساني مكتملاً طفرة واحدة، وكذا النظام اللغوي.

ج ـ إنكار الترادف في اللغات الإنسانية.

٣ ـ مبدأ (التاريخية الجديدة) التي تنسف الحاجز الفاصل بين (العصور التاريخية) و(عصور ما قبل التاريخ) بتحرير بداية التاريخ من القيد الذي يربطها حصراً بالشواهد الكتابية، وذلك بالنظر إلى المادة الصوتية للغات الإنسانية على أنها أفضل الشواهد التاريخية العلمية.

لقد وسمنا منهجنا بأنه (تاريخي) ونقصد نسبته إلى (التاريخية الجديدة). كما وسمناه بأنه (علمي) ونقصد أنه موضوعي متحرر من هيمنة ما ورد في التوراة، وذلك باستناده إلى المادة اللغوية الصوتية التي هي أفضل الشواهد التاريخية. وعليه فإن منهجنا التاريخي العملي منهج جديد يحررنا من التاريخ المفترض الذي يستند إلى الصورة المرسومة في التوراة للمجتمعات الإنسانية واللغات الإنسانية، ويمكّن من إعادة كتابة ذلك التاريخ بشكل موضوعي.

وهكذا يظهر أن مضمون مصطلح (التاريخي العلمي) عندنا يختلف عن مضمون (التاريخي العلمي) بالمفهوم الماركسي، حيث يقصدون بـ(التاريخي) تطبيق قوانين المادية الجدلية وفق الماركسية في دراسة التاريخ الإنساني، ويقصدون بـ(العلمي) وسم المناهج الأخرى كلها بأنها (غير علمية).

إستناداً إلى منهجنا التاريخي العلمي، سنعرض بعض ملاحظاتنا على فرضية الصليبي القائلة إن البيئة التاريخية للتوراة لم تكن في فلسطين، بل في غرب شبه الجزيرة العربية.

الملاحظة الأولى: حول المنطلق اللغوي لفرضية الصليبي الذي يقوم على المقابلة اللغوية بين أسماء الأماكن المضبوطة في التوراة بالحرف العبري وأسماء الأماكن في غرب الجزيرة العربية.

وصف الصليبي عمله بأنه لغوي بحت. واستناداً إلى منهجنا التاريخي العلمي. نؤيد المنطلق اللغوي (الصوتي) لفرضية الصليبي، لأننا نرى أن أسماء الأماكن أفضل الشواهد التاريخية العلمية.

الملاحظة الثانية: حول دعوة الصليبي إلى مراجعة دقيقة للتاريخ التوراتي ولتاريخ الشرق القديم بأسره.

لا يمكن النظر إلى فرضية الصليبي على أنها نهائية ـ باعتراف صاحبها نفسه بذلك ـ إلا بعد أن يؤكد علماء الآثار بطرقهم الخاصة صحة الاكتشافات التي بنيت الفرضية عليها. ويميز الصليبي في هذا الصدد البحث الأثري العلمي في الشرق الأدنى عما يسمى علم الآثار التوراتي.

لا ينكر الصليبي أن يهوداً عاشوا في فلسطين أيام التوراة، وجل ما يجادل فيه هو أن اليهودية ولدت في غرب شبه الجزيرة العربية، وأن أرض الشعب التوراتي البائد المعروف ببني إسرائيل كانت هناك وليس في فلسطين. لذا دعا إلى إجراء مراجعة دقيقة للتاريخ التوراتي. وبما أن الافتراض بأن أرض التوراة العبرية كانت فلسطين فرض أحكاما مسبقة على دراسة كل نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالتوراة، فقد دعا الصليبي إلى إجراء مراجعة دقيقة لتاريخ الشرق القديم بأسره وتحرير قراءة نصوص الشرق الأدنى القديمة من هيمنة الأحكام التوراتية المسبقة عليها. واستناداً إلى منهجنا التاريخي العلمي، نؤيد بشدة دعوة الصليبي هذه.

الملاحظة الثالثة: حول دعوة الصليبي إلى اعتبار اللغة العبرية مجهولة عملياً ويجب تفكيك رموزها من جديد.

إني أرفض النظر إلى التوراة على أنها شاهد تاريخي علمي. لذا رفضت نظرية أسرة اللغات السامية (التي قامت أساساً استناداً إلى الشجرة التوراتية لأنساب نوح)، لأن الشواهد التاريخية العلمية لا تؤيدها. ولا يعني ذلك بالنسبة إلى عدم الإقرار بوجود شبه كبير في أصوات اللغات التي صنفت ضمن أسرة اللغات السامية وفي مفرداتها وصرفها ونحوها، بل ينصب الاعتراض الأساسي على وصف تلك اللغات بأنها (سامية). كما أرفض الأخذ بمقولة (الشعب السامي) لأنها تستند فقط إلى افتراض وجود لغة سامية ـ أمّ، مما يستوجب بالتالي افتراض وجود شعب تكلم بها!

لقد أشار الصليبي إلى إخفاق علم الآثار التوراتي في العثور خلال قرن كامل في أي مكان كان على أثر واحد يمكن أن يصنف جدياً على أنه يتعلق مباشرة إلى أي حد بالتاريخ التوراتي. ونبه إلى أن التوراة العبرية تذكر الآلاف من أسماء الأمكنة، وليس بين الأسماء هذه أكثر من قلة قليلة تماثلت لغوياً مع أسماء أمكنة في فلسطين.

قلنا إن الصليبي ينطلق من تبني النظرية السامية. ولكنه باعتماد ما سماه (علم أسماء الأماكن التوارتية) توصل إلى ضرورة إعادة النظر في تاريخ اللغات السامية وانتشارها الجغرافي. ونرى أنه لا يمكن إعادة النظر التي طالب الصليبي بها في إطار النظرية السامية نفسها. لذا نجده (يتخلى عملياً عن النظرية السامية ـ من دون أن يعترف بذلك صراحة ـ حين دعا إلى اعتبار اللغة العبرية مجهولة عملياً ويجب أن يتم تفكيك رموزها من جديد.

ودليلنا على أن الصليبي تخلى عملياً عن النظرية السامية من دون أن يعترف صراحة بذلك هو المقولة التي طرحها في بداية المقدمة العربية لكتابه (بنو إسرائيل من شعوب العرب البائدة). إن هذه المقولة ليست بالتأكيد من مقولات النظرية السامية. والنظرية السامية، كما يعرفها الجميع، لا تنظر إلى بني إسرائيل على أنهم من شعوب العرب البائدة، ولا تنظر إلى اللغة العبرية على أنها بالتالي من اللغات (اللهجات) العربية البائدة.

واستناداً إلى منهجنا التاريخي العلمي، نؤيد تخلي الصليبي عملياً عن تبني النظرية السامية. ونعد بتقديم أدلة لغوية وتاريخية تثبت صحة مقولته الجديدة (بنو إسرائيل من شعوب العرب البائدة). □

(*) قامت مؤسسة الأبحاث العربية ببيروت بنشر كتاب الصليبي «التوراة جاءت من جزيرة العرب» بالعربية. وكتبت تمهيداً للقارىء حمل عنوان (قبل أن تقرأ الكتاب)، جاء فيه أن كتاب الصليبي تعرض للهجوم والنقد قبل أن يعرف مضمونه وقبل أن تقرأ نصوصه بأي لغة من لغات العالم. كما تعرض الكتاب للهجوم من جانب الأوساط العربية للزعم بأنه يحمل دعوة إلى احتلال بلد عربي آخر، لأنه يدل اليهود على عسير لكي يستردوها!

(١) ـ في مجلة (الموقف الأدبي) بدمشق ـ العدد ١١٧/ كانون الثاني ١٩٨١. وكنت ألقيت البحث في الدورة العالمية الخامسة للسانيات في جامعة دمشق (في تموز ١٩٨٠).

(٢) ـ دار دمشق، ط١/ ١٩٨٢.

(٣) ـ صدرت الطبعة العربية الأولى عن مؤسسة الأبحاث العربية ببيروت ترجمة عفيف الرزاز، أيلول/ ١٩٨٥.

(٤) ـ دار المنارة، دمشق واللاذقية، ط١/ ١٩٨٩.

(٥) ـ نشرت في مجلة «الناقد» بلندن، العدد ٥٩ أيار/ مايو ١٩٩٣.

(٦) ـ عن شركة رياض الريس للكتب والنشر بيروت، لندن.

(٧) ـ وقد بلورنا هذه الدعوة في بحثنا في الفلسفة العربية الإسلامية وعنوانه «دعوة إلى رشدية عربية» المنشور في مجلة (دراسات عربية) ببيروت ـ العدد ٢ السنة ٢٦، كانون الأول/ ١٩٨٩.

(٨) ـ للتوسع في الموضوع، ارجع إلى كتابنا «الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني» مطبعة الجليل، دمشق/ ١٩٨٠.

(٩) ـ للتوسع في الموضوع ارجع إلى:

أ ـ تقديمنا المنهج في كتاب الدكتور المهندس محمد شحرور «الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة» الأهالي، دمشق، ط ١/ ١٩٩٠.

ب ـ كتابنا المختصر «أسرار اللسان العربي» المنشور في مجلد واحد مع «الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة» المشار إليه.



ما الداعي إلى الإستغراب؟

رد على مقالة أحمد زين الدين «السحابة الناطقة» في العدد ٦٨ شباط/ فبراير ١٩٩٤

محي الدين المشعل
البحرين

■ ربما يثير البعض مسألة الرمز في النص الإسلامي العقيدي لينطلق من خلاله إلى تخييل العقيدة، وتوهيمها بالنسبة للآخرين من خلال ما لا يفهمه من المحتوى الداخلي للنص، أو من خلال ما يشتمل عليه النص من معان راقية قد يعبر عنها بالعجائبي أو الخارقي أو غير ذلك.

ونحن لا نريد في البداية أن نحكم على مثل هذا المنهج بالموضوعية أو الذاتية قبل أن نحاول أن نحلل مفرداته، ونتعرف على خلفياته.

فهل يمكن الحكم على الحقيقة الواقعية التي لا يمكن التردد فيها وتالياً يلزم على الآخرين قبولها بأنها عقيدة تمثل الخيال الرحب لمعتنقها من خلال ما تتضمنه من العجائبي في مضمونها، لينطلق من ثم لتسفيهها وإخراجها من واقعيتها، وإنها مسألة رمزية خيالية، قد إضطر إليها أصحابها أو معتنقوها لكونها عاملاً في التوازن النفسي والإجتماعي؟ فهل يعد ذلك أمراً موضوعياً؟ أم إنه إلى الذاتية هو أقرب؟

وهل التقاطع بين عقيدتين في بعض مفرداتها ينتج أن إحداهما قد صدرت عن الأخرى وأخذت عنها وأستقت وإستفادت منها؟

أم إن مسألة التقاطع والإلتقاء بين أية فكرتين مسألة طبيعية تتكرر في كثير من الحالات، ولا يمكن أن تكشف بالضرورة عن تأثر إحداهما بالأخرى أصلاً، كما إنه لا يمكن تالياً نسبة الأول للثانية، ولا العكس.

ومثالاً على ذلك ما نجده من إشتراك بين الإسلام في بعض خطوطه الإقتصادية مع الإشتراكية أحياناً، أو مع الرأسمالية، ولا يعني هذا تأثره بها أو تأثرهما به.

وعوداً على بدء فإن إشكالية العجائبي في مضمون أي مرويات للآخر لا تعني خيالية ذلك المضمون، أو رمزيته بصورة لا يمكن معها البحث عنه في خارج المتخيلة، وقصره عليها.

وإلا فلا بد أن نسحب هذه المسألة على كل معجزات الأنبياء التي يتجلى فيها العجائبي في أرقى صورة، ونحصرها في نطاق دائرة المتخيلة لكي نتعامل معها على أساس أنها تعبير عن أحلام المستضعفين في الأرض بصورة كلية ليجدوا فيها عاملاً أساسياً يخفف من آلامهم ويحقق لهم حالة التوازن النفسي والإجتماعي.

وعلى كل حال فإن المسلمين على إختلاف مشاربهم، ومذاهبهم، لا يختلفون في ضرورية الإيمان بالغيب، ولا يتنازعون فيها، بل إن المسألة بالنسبة لهم تكاد تكون من المسلمات.

بل لا بد لنا في حيز تأسيس المنهج العقيدي من تأسيس العقل أولاً كآلية لا يمكن إثبات العقائد الكلية، كالتوحيد والنبوة والمعاد، إلا بها من خلال ما يدركه العقل من نتائج حتمية مبنية على اليقينيات التي تجعل من الإستدلال على المدعى حجة برهانية لا يمكن النقاش فيها أو رفضها حتى لو كانت تمثل مضموناً عجائبياً.

لذلك فإن العقائد في مضمونها إذا كانت في أصولية تلك المبادىء الثلاثة المتقدمة، فإنها لا يمكن بحال من الأحوال أن تعتمد على شيء سوى العقل، بل إن إثباتها بالنقل يؤدي إلى إبطالها للزوم المحاذير الكثيرة التي لا يمكن الإلتزام بها بحال من الأحوال.

وأما تفاصيل تلك المبادىء ومفرداتها الجزئية، والتي لا سبيل للعقل لاستكناهها، والوصول إلى حقيقتها، فلا يمكن قبولها من خلال مروية واحدة تمثل خبر آحاد يتيم لا ينتج أكثر من إحتمال ممكن من المسألة، بل لا بد أن تصل المرويات في هذا المجال إلى حالة تمثل التواتر في بعض أنواعه لأنه يصل إلى قيمة إحتمالية كلية تجعل من إحتمال الطرف الآخر نسبة ضئيلة جداً إن لم تكن تمثل قيمة صفرية.

فلذلك حينما تكون المسألة كذلك فلا مجال لتفسير بعض عقائد الشيعة التي ثبتت بالتواتر، بأنها حالة كاشفة عن المخيلة التي يعيشها الشيعي، وتعينه مروياته الرمزية عليها، بل إن المسألة ينبغي أن تنطلق إنطلاقة أخرى تتمثل في ربط المسألة بالجانب الغيبي الذي يعني التعامل مع القضية على مستوى الإيمان القلبي المسلّم، والذي يكشف عن مستوى الارتباط الشديد بين الإمام وبين الله تعالى، الذي عرفنا الله نتائجه من كتابه الكريم حيث يقول تعالى:

«ومن يتق الله يجعل له مخرجاً، ويرزقه من حيث لا يحتسب».

«واتقوا الله، ويعلمكم الله».

ومن خلال ما ذكره من الإمداد الغيبي بالملائكة أو بجنود الله الأخرى الذي له جنود السموات والأرض في معركة بدر، وغيرها من المعارك والتي تكشف بوضوح تام عن مستوى العلاقة بين المسلمين وبين ربهم حيث جسدوا الطاعة له في كل ما يتمكنون منه، لذلك صدق وعده معهم، ولقد وعد الله عبده فيها الفريقان من الحديث القدسي: عبدي أطعني تكن مثلي أقول للشيء كن فيكون، وتقول للشيء كن فيكون

ومن المعلوم إن الله تعالى لا يخلف وعده، بل لا يمكن أن يخلف وعده لما ثبت من إستحالة ذلك فلسفياً إذ لما ثبت كونه حكيماً فلا يمكن للحكيم أن يخالف حكمته، وخلف الوعد خلف للحكمة، وعلى ذلك فلا يمكن أن نستغرب القدرة الخارقة التي يحظى بها الإمام من خلال مستوى الطاعة الراقي لله، والذي لا مجال فيه للمعصية بحال من الأحوال، خصوصاً إننا لا نفهم من المعجزة التي يجريها الله على يد أنبيائه، أو الكرامة التي يظهرها الله لأوليائه مناقضة لقانون العلية والسببية بل من المسلم فلسفياً حاكمية هذا القانون على كل الظواهر الكونية كائنة ما كانت، لذلك فإن العلماء عندما يعرفون المعجزة لا يقولون بأنها خرق للقانون، ولكنهم يقولون بأنها خرق للعادة والذي أريد أن استخلصه في نهاية المطاف هو أن الشيعة الإمامية لا تجعل من الإمام الذي تؤمن به كمستحفظ على دين الله، وكخليفة لرسول الله «ص»، لا تجعل منه شخصية لاهوتية فوض الله إليها أمر الخلق والرزق وتسيير الكون، بحيث أضحت قادرة على التحكم في الأسباب، وقهرها، وعطل الله قدرته مع ذلك. بل إن الشيعة تكفر من يقول بذلك، وتتبرأ منه وتعده من الغلاة، والغلو موجب للكفر.

نعم قد يثبت الغلاة كل ما يريدونه حول الأئمة، والأئمة من ذلك براء، ولكن هذا لا يمثل عقيدة شيعية شعبية على الإطلاق، وإنما يمثل تياراً خاصاً بالنسبة لمعتنقيه.

لأن المنهج الشيعي في دراسة العقيدة يعتمد على البحث العلمي اليقيني الذي يثبت إما من طريق العقل القطعي اليقيني، أو من طريق النقل المتواتر المفيد لليقين.. وما سوى هذين الطريقين لا يمكن أن تؤسس به العقيدة خصوصاً مع الإلتفات إلى مسألة الوضع في الحديث لدى كل الطوائف الإسلامية.

ولذلك لا نجد الشيعة تتعامل مع الكتب التي نقل عنها الكاتب تلك المرويات على أساس أنها كتب معصومة، تمثل في جميع مروياتها أحاديث صادرة عن الرسول «ص» وأهل بيته. وإنما يتعاملون معها على أساس انها كتب قد جمعت فيها روايات كثيرة، ومتنوعة، وفيها ما هو صحيح، وما ليس بصحيح، وليس كل صحيح يمثل العقيدة في تفاصيلها، بل الذي يمثلها هو الصحيح المتواتر لذلك أقول مرة أخرى إن من الصحيح المتواتر ما هو عجائبي، ومع ذلك لا يمثل الخيال، بل يمثل العقيدة الواقعية التي تخضع في بعض تفاصيلها للإيمان بالغيب بحالة من التسليم، والخضوع. □

